This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

ŒUVRES
DE FÉNÉLON.

PQ1795
A1
1820
v. 8
~~[illegible]~~ stacks

ŒUVRES
DE FÉNÉLON,

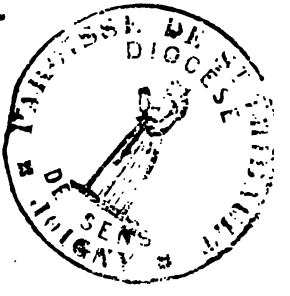
ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI,

PUBLIÉES D'APRÈS LES MANUSCRITS ORIGINAUX,

ET LES ÉDITIONS LES PLUS CORRECTES;

AVEC UN GRAND NOMBRE DE PIÈCES INÉDITES.

TOME VIII.



A VERSAILLES,

DE L'IMPRIMERIE DE J. A. LEBEL,

IMPRIMEUR DU ROI.

1821.

DMR

LETTRE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

POUR RÉPONDRE A SON TRAITÉ LATIN INTITULÉ :
MYSTICI IN TUTO,

SUR L'ORAISON PASSIVE.

LETTRE

A MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

EN RÉPONSE A SON TRAITÉ LATIN INTITULÉ:
MYSTICI IN TUTO,

SUR L'ORAISON PASSIVE.

MONSEIGNEUR,

I. *J'avois espéré qu'après les* gros volumes et les libelles que vous aviez donnés au public, vous croiriez enfin avoir assez écrit contre moi, et que vous attendriez en paix la décision du saint Siége. Mais le nouveau volume latin qui vient de paroître, me détrompe. Je vois bien que vous êtes résolu de ne finir point, et que vous voulez, contre toutes les règles de la justice, que l'accusateur parle le dernier. Vous craignez que si je parlois après vous, immédiatement avant la décision, mes réponses ne montrassent clairement que vos accusations sont mal fondées. Pour éviter cet inconvénient, vous élevez de plus en plus votre voix, à mesure que vous vous sentez plus pressé; vous tâchez d'alarmer tous les Chrétiens; vous commencez, selon la coutume de ceux qui manquent de preuves, par supposer que j'attaque la foi, et que c'est au nom de toute l'Eglise

que vous combattez mes erreurs. Mais laissons ce qui est en question, et venons au fait. L'accusé, surtout l'accusé évêque et soumis au saint Siége, fût-il dans des erreurs capitales, doit toujours parler le dernier. Vous n'êtes point l'Eglise; vous êtes ma partie, vous êtes mon accusateur. L'Eglise, sans emprunter votre voix, parlera assez la dernière. Le saint Siége décidera, et sa décision sera ma règle inviolable. Il est juste qu'on vous laisse tout dire dans un temps borné : mais il est juste aussi que je parle après vous, et que je ne sois jugé sur aucun point de vos accusations, sans avoir été entendu. Achevez donc tout au plus tôt vos accusations, s'il est vrai que vous désiriez sincèrement de finir cet horrible scandale.

Quant à moi, je n'ai écrit que pour me défendre. Chaque fois que je vous ai répondu, j'ai mandé aussitôt à Rome, et j'ai écrit à M. le Nonce à Paris, que j'étois prêt à me taire; j'ai déclaré que je renonçois solennellement dès ce jour-là à toute production ultérieure, si vous vouliez en faire autant. C'est donc moi accusé qui n'ai cessé de vouloir accélérer le jugement. C'est moi qui ai offert de renoncer à tout retardement, et à tout nouveau moyen, quelque solide qu'il pût être, de prouver mon innocence. En avez-vous fait autant, vous accusateur? Avez-vous offert de vous taire et de finir vos accusations? Les novateurs, au rang desquels vous voudriez me mettre, pressent-ils comme moi la décision? ou plutôt n'est-il pas vrai qu'ils prolongent comme vous, en multipliant sans fin leurs ouvrages? Chaque fois que j'ai fait une offre si pacifique, quel fruit en

ai-je tiré? Pour toute réponse, j'ai vu paroître un déluge d'écrits pleins de redites innombrables sous de nouveaux tours. Quoi donc, Monseigneur, croyez-vous que le pontife établi pour confirmer ses frères, ait besoin d'être confirmé par vous? craignez-vous que l'Eglise romaine, qui a foudroyé le quiétisme avec tant de zèle et d'autorité dès sa naissance, ne saura pas, sans vous, le reconnoître et le frapper d'anathême, s'il est vrai qu'il revive encore dans mon livre? Quand même le siége apostolique auroit besoin de vos lumières, ne les lui avez-vous pas assez données par tant d'écrits? Craignez-vous que le successeur de saint Pierre ne soit comme certains juges foibles et aveugles, toujours favorables au dernier qui parle? Il vous a assez écouté; *il est temps que vous l'écoutiez* à votre tour, et que vous vous soumettiez comme moi sans réserve à sa décision.

Pendant que l'accusateur s'obstine à écrire le dernier, et veut occuper l'Eglise de ses gros volumes, au moins ne devroit-il songer qu'à s'excuser sur cette multitude d'écrits. Mais au lieu de s'en justifier, il m'en accuse, et ne craint pas de me reprocher *des écrits innombrables répandus partout; innumerabilibus scriptis quàcumque diffusis* (1). Avez-vous oublié, Monseigneur, que je n'ai répondu à ces gros volumes que par des lettres courtes, où je me suis borné à éclaircir les points principaux, par lesquels tout le reste demeure décidé. Souvenez-vous qu'il faut qu'un accusé soit bien court dans ses réponses,

(1) *Myst. in tuto. admonit. Œuvr. de Bossuet*, tom. XXIX, p. 91.

quand il l'est beaucoup plus que l'accusateur même dans ses accusations; car il est aisé, surtout dans des matières si abstraites et si délicates, d'obscurcir en peu de mots les choses les plus claires; et il faut de longues discussions pour remettre dans son jour ce qu'une objection subtile a obscurci. Mais enfin pourquoi voudriez-vous encore écrire? près de deux ans ne vous ont-ils pas suffi, avec le secours de tant d'amis presque aussi animés que vous, pour épuiser vos objections, sur un livre si court, et qui ne contient, à proprement parler, qu'une seule chose très-simple? Que produirez-vous à l'avenir, que vos paralogismes ordinaires, lorsque vous raisonnerez de votre propre fond, et que mes paroles altérées, quand vous voudrez citer mon texte? Mais hâtons-nous d'entrer dans l'examen de la passiveté.

II. Vous tirez avantage de tout, même des choses qui vous devroient le plus embarrasser. Par exemple, vous triomphez de ce que je n'ai point rapporté des passages des écrivains mystiques, pour rejeter l'impuissance absolue dans laquelle vous faites consister l'état passif. Mais à qui est-ce de nous deux à entrer en preuve? Pour moi, je prends naturellement les termes de *passif* et de *passiveté*, comme ils sont partout dans le langage des mystiques, pour quelque chose d'opposé aux termes d'*actif* et d'*activité*. La passiveté, prise dans le sens d'une entière inaction de la volonté, seroit une hérésie. Il faut donc l'opposer non à toute action, mais à quelque espèce d'action particulière. Qu'y a-t-il de plus naturel que de l'opposer à l'activité? L'activité n'est certainement, dans ce langage, qu'un empressement naturel. Ainsi le

retranchement des actes inquiets et empressés, marqué dans le XIIe Article d'Issy, fait, selon moi, une oraison et une vie qui n'a point d'ordinaire d'activité, et qui en ce sens est nommée passive. Si vous voulez une autre passiveté, c'est à vous à la prouver clairement, et non pas à me demander des preuves contre votre opinion.

Remarquez, Monseigneur, que vous avez donné pour règle que toute tradition soit « reçue par le con- » sentement unanime de tous les Pères (1). » Quand il s'agit d'une passiveté qui, « comme la prophétie » et le don des langues ou des miracles, ressemble » à cette sorte de grâce, qu'on nomme gratuitement » donnée (2), » quand il s'agit d'une passiveté qui lie, qui suspend les puissances, qui ôte réellement, absolument, et *presque perpétuellement* en certaines ames *la liberté* pour *les actes* tant *sensibles* que *discursifs et autres* (3), il faudroit, selon votre règle, *un consentement unanime de tous les Pères*. Où le trouveriez-vous? Si vous pouviez m'opposer ainsi démonstrativement ma propre règle, comme je vous oppose la vôtre, par quels termes durs ne me confondriez-vous pas? Mais combien êtes-vous éloigné de prouver votre passiveté par *le consentement unanime de tous les Pères*, puisque vous avouez « qu'on ne voit ni trait ni virgule qui tende » à l'état passif..... dans les plus grands saints de » l'antiquité; » vous n'en exceptez aucun jusqu'à *saint Bernard*, et vous assurez que dans saint Au-

(1) *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. x, n. 13 : tom. XXVII, p. 405. — (2) *Ibid.* liv. VII, n. 29 : p. 288. — (3) *Ibid.* n. 14, et liv. VIII, n. 29, 30 : p. 272, 329.

gustin « on ne voit aucun vestige, mais plutôt tout » le contraire de ces impuissances mystiques (1). » Suivant votre règle prise en rigueur, il ne vous seroit pas permis d'admettre votre passiveté, sans la trouver dans *le consentement unanime de* TOUS *les Pères;* il faudroit que *tous* sans exception l'eussent autorisée. Où en êtes-vous, puisque vous êtes contraint d'avouer qu'on n'en trouve dans aucun Père, jusqu'à saint Bernard inclusivement, *ni trait ni virgule?* Pour saint Augustin, loin d'en laisser *quelque vestige*, il dit *plutôt tout le contraire*. N'importe, vous voulez absolument qu'on ne puisse révoquer en doute cette passiveté *sans une témérité insigne*, et que ce soit dans *cette excellente oraison..... que Dieu tienne..... l'école du cœur* (2). Mais souffrez que je répète ici ce que je vous ai déjà dit, dans ma dissertation, en vous appliquant les paroles que vous employez contre les nouveaux mystiques. « Rien ne les charge tant, dites-vous (3), que le » silence éternel de toute l'antiquité. » Croyez-vous, Monseigneur, que *ce silence éternel de toute l'antiquité* pour votre impuissance absolue et miraculeuse, vous charge moins? Vous êtes chargé non-seulement par ce *silence éternel*, mais encore par l'autorité de saint Augustin, qui *dit plutôt*, selon vous, *tout le contraire*. Combien ce silence éternel devient-il accablant, si l'on considère que les *impuissances mystiques*, que vous voulez introduire, sont une source irrémédiable d'illusion? Je montrerai, dans la suite de cette lettre, que ces impuissances

(1) *Instr. sur les Ét. d'orais.* liv. VII, n. 29 : tom. XXVII, p. 288, 289. — (2) *Ibid.* n. 16 : p. 273. — (3) *Ibid.* liv. X, n. 13 : p. 405.

donnent aux fanatiques de quoi autoriser une oisiveté *presque perpétuelle*, avec une indocilité affreuse pour les pasteurs. Pour admettre un tel prodige, il faudroit que le témoignage de la tradition fût aussi positif que son silence est grand.

Ai-je tort de n'être point entré en preuve contre une chose qui a elle-même un si grand besoin de n'être admise que sur des preuves démonstratives, qui en manque si visiblement, de votre propre aveu, ou plutôt qui est contraire au plus sublime docteur de l'antiquité? Le plus grand effort de complaisance qu'on puisse faire pour vous, en cette occasion, est d'oublier votre règle, de vous la laisser oublier aussi, et de vous admettre à prouver par les auteurs mystiques, que cette passiveté est certaine, quoiqu'on n'en trouve *ni trait ni virgule* dans aucun Père jusqu'à saint Bernard, mais *plutôt tout le contraire* dans saint Augustin : encore même faudra-t-il que vos preuves tirées des mystiques soient bien démonstratives, pour nous obliger à y déférer malgré *le silence éternel* de toute la tradition jusqu'à saint Bernard, et l'autorité *contraire* de saint Augustin. A quel propos triomphez-vous donc, sur ce que je ne suis point entré en preuve contre vous, puisque c'est à vous seul à y entrer avec évidence contre moi, et que vous n'y devriez pas même être admis, si je voulois vous prendre en rigueur par votre règle fondamentale.

III. Pour bien démêler la question de l'oraison passive, il faut distinguer les actes qu'on y fait d'avec ceux qu'on n'y fait pas. Traitons, s'il vous plaît, ces deux points l'un après l'autre. Quoique vous

prétendiez que l'ame passive n'a point de liberté, qu'elle est dans une absolue impuissance pour les actes discursifs qu'elle ne fait pas, vous reconnoissez néanmoins qu'elle demeure pleinement libre pour les actes simples qu'elle fait alors, et qu'ils sont méritoires. Par exemple, dans cette oraison, l'ame est occupée du *regard libre et amoureux*, pour parler comme tant de saints auteurs. Qui dit *regard*; dit des actes de l'entendement. Qui dit *amoureux*, dit des actes de la volonté. Qui dit *libre*, dit que ces actes sont faits par le libre arbitre, sans aucune absolue nécessité.

Telle est donc l'oraison passive dans ses propres actes. Si elle n'étoit ni méritoire ni libre, loin d'être *une excellente oraison*, comme vous l'assurez, elle ne seroit pas même une vraie oraison. Puisqu'elle est, dans ses propres actes, libre et méritoire, elle doit se faire par le secours d'une grâce que l'Ecole nomme gratifiante, à laquelle la volonté coopère librement. Cette grâce, il est vrai, peut être plus forte et plus spéciale que les autres grâces de secours que les ames communes reçoivent. Mais enfin c'est une grâce gratifiante, de la même nature que celles qui sont données au commun des justes, avec laquelle le libre arbitre concourt, et pourroit ne pas concourir. Jusque là l'oraison passive est précisément, de votre propre aveu, telle que je l'ai dépeinte dans mon livre.

Il est vrai que vous pouvez y ajouter, sur les expressions de divers mystiques, une grâce qui ressemble à celle que l'Ecole nomme infuse, ou gratuitement donnée. Mais cette grâce ne peut être donnée

que pour préparer l'ame, pour lui donner une plus grande facilité dans les actes qu'elle va faire, pour la prévenir de certaines vues, de certains goûts, de certaines impressions soudaines qui précèdent les actes propres de cette oraison. En ce sens, on peut dire qu'il y a beaucoup de grâces qui sont gratuitement données, dans le cours de la vie, aux ames de l'état même le plus commun; car, outre les dispositions acquises par le travail de l'homme aidé de la grâce, il y a encore certaines dispositions que Dieu nous donne tout-à-coup, et dans lesquelles nous nous trouvons comme établis, sans avoir aperçu que nous y passions. C'est ce qui fait dire à saint Prosper (1) : « Dieu fait dans l'homme beau-» coup de biens, que l'homme ne fait pas. Mais » l'homme ne *fait aucun bien* que Dieu ne fasse, » afin que l'homme le fasse aussi. » Mais puisque cette oraison passive est une oraison véritable et excellente, et que ses actes sont libres et méritoires en eux-mêmes, il faut nécessairement supposer que la grâce gratuitement donnée n'opère point elle seule ces actes, et que tout au plus elle se mêle par voie de simple préparation avec la grâce gratifiante, pour faciliter ces actes, et non pour les produire en nous sans nous. Il n'est donc pas permis de dire que « cet état mystique consiste principalement dans » quelque chose que Dieu fait en nous sans nous, » et où, par conséquent, il n'y a ni ne peut y avoir » de mérite (2). » Pour parler exactement, il faut dire tout au contraire, que le fond de l'oraison

(1) *Sent.* CCCXII *ex Aug.* tom. X Oper. Append. p. 244. — (2) *Inst. sur les Et. d'orais.* liv. VII, n. 29 : tom. XXVII, p. 288.

passive prise dans ses actes propres, par exemple, dans ceux du *regard amoureux*, est libre, méritoire, et opérée en nous par une grâce qui agit avec nous. Supposé qu'il y ait d'ailleurs dans cette oraison quelque espèce de grâce gratuitement donnée, elle n'y peut être comme ce qui est *principal*; elle n'y peut être que comme un don qui facilite, comme un moyen préparatoire, et qui précède l'oraison. Mais, encore une fois, cette *excellente oraison* prise dans ses vrais actes n'est nullement en nous sans nous.

Il est même certain que cette espèce de grâce gratuitement donnée, supposé qu'elle s'y trouve, se mêle imperceptiblement avec la grâce gratifiante, et qu'elle ne doit point, selon la maxime constante du B. Jean de la Croix et des autres spirituels, troubler l'obscurité de la voie de pure foi. Enfin, sans avoir recours à ce genre de grâces, on peut expliquer l'oraison passive par deux choses claires; l'une, que l'attrait de la grâce gratifiante est alors si prévenant, si puissant, si rapide; l'autre, que la souplesse et la fidélité de l'ame est alors si grande, qu'il semble qu'elle se trouve dans ces actes, sans avoir eu le loisir de les faire avec liberté. Elle les regarde comme on regarde les premiers mouvemens qui sont indélibérés. Mais il y a un grand nombre d'actes délibérés, qui nous paroissent faits sans délibération, tant ils ont été prompts, simples, directs et rapides. Ainsi, qu'on admette où qu'on n'admette pas ces grâces gratuitement données par voie de simple préparation qui précède l'oraison passive, il faut toujours également reconnoître que cette orai-

son est, dans ses propres actes, libre, méritoire et faite par coopération à une grâce gratifiante, comme je l'ai dit. En parlant ainsi de la grâce qui met l'ame dans l'oraison passive, je ne prétends pas exclure les lumières soudaines dont Dieu peut prévenir l'entendement par une espèce d'infusion. Je ne prétends pas même rejeter les ravissemens et les extases. Je dis seulement deux choses sur les extases : l'une, qu'elles sont différentes de la passiveté, et qu'on peut être vraiment passif sans extase ni ravissement; l'autre, que les extases vont toujours diminuant, du moins quant à leurs effets sensibles, à mesure que les ames s'élèvent à un plus haut degré de perfection. J'avois rapporté cette observation de sainte Thérèse (1) sans citer ses propres paroles. Ainsi vous me reprochez sans fondement de n'avoir pas été exact dans cette citation.

IV. Venons maintenant, Monseigneur, à l'impuissance pour les actes discursifs qu'on ne fait pas alors. Nous avons déjà vu que la grâce, qui agit en nous sans nous, n'y opère point les actes propres de cette oraison, puisqu'ils sont libres et méritoires, et qu'ainsi elle ne peut y contribuer tout au plus qu'en les préparant et en les facilitant. D'ailleurs, elle ne peut être uniquement destinée à opérer l'impuissance pour les actes qu'on ne fait pas. On n'a jamais ouï parler d'une grâce qui ne donne rien, qui n'opère rien, qui ne fasse qu'ôter et empêcher des choses très-méritoires. Vous avez beau appeler cet empêchement un *empêchement divin ;* un empêchement, quelque divin qu'il vous plaise de le supposer, n'est

(1) *Chât. de l'ame*, VIIe *dem.* ch. III, p. 819.

sans son attrait. Par exemple, je suppose que l'attrait actuel de la grâce m'incline à faire un acte de patience. Si dans ce même instant j'en veux faire un de foi, je ne puis le faire utilement, parce qu'il ne dépend pas de moi d'appliquer la grâce, malgré son attrait, à l'acte que je choisis sans elle. Alors je suis dans une véritable impuissance de faire l'acte d'une vertu surnaturelle et théologale que je me propose. Mon acte ne sera qu'une formule d'acte produit à contre-temps, qu'un effort stérile et naturel de ma volonté, qu'un travail infructueux qui agit et qui dessèche l'ame par une résistance à la grâce.

En ce sens, les ames passives peuvent dire avec vérité à la lettre, qu'elles éprouvent une réelle impuissance de faire, par exemple, les actes discursifs, lorsqu'un puissant attrait de grâce leur fait sentir que Dieu leur en demande d'autres simples qui sont incompatibles avec ceux-là. Ces ames si fidèles à la grâce n'appellent point faire les actes d'une vertu, que d'en produire des formules stériles par un effort humain contre l'attrait qu'elles sentent.

D'un côté, plus l'attrait est puissant et rapide, plus il fait sentir une espèce de nécessité et d'entraînement, qui n'est pourtant pas une nécessité absolue. Il est ordinaire de nommer impossible ce qui n'est que très-difficile. C'est en ce sens que l'Apôtre dit, qu'*il est impossible* que le fidèle qui a abusé des dons célestes revienne à la justice. C'est en ce sens que saint Augustin dit, que la grâce meut la volonté *invinciblement et inévitablement; insuperabiliter, indeclinabiliter*. C'est en ce sens

que

que l'ame enivrée et transformée en l'être divin perd en quelque façon son être, selon ce Père : *Perit quodammodo humana mens, et fit divina* (1). Vous direz que *quodammodo* est un correctif qui sauve l'opération libre de l'ame : il est vrai. Mais nous allons voir ce correctif autant dans les mystiques que dans saint Augustin.

D'un autre côté, ce puissant attrait de la grâce trouve ces ames passives très-souples aux impressions divines, et très-expérimentées sur les opérations intérieures. Ainsi ces deux choses étant jointes ensemble, savoir la force de l'attrait, et la parfaite souplesse de l'ame pour y correspondre, il s'ensuit que les ames de cet état discernent par expérience incomparablement plus que les autres, et surtout en certains momens, qu'elles ne pourroient que s'agiter sans fruit, si elles vouloient s'obstiner par scrupule à faire les actes que l'attrait d'oraison ne leur imprime point. Elles sentent qu'aller ainsi par des efforts naturels contre la grâce, ce seroit vouloir voguer à force de rames contre le vent.

Il est donc naturel que de telles ames s'expriment suivant ce qu'elles sentent, et qu'elles appellent impuissance, ce qui n'est une impuissance qu'au sens que je viens d'expliquer. Vous-même, Monseigneur, si vous parliez simplement en cet état sur votre expérience actuelle, vous diriez sans doute : Je ne puis rien faire dans l'oraison qu'en suivant l'attrait que j'éprouve; je ne puis m'unir à Dieu en lui résistant : tout ce que je ferois contre son esprit, ne seroit qu'une agitation vaine et infructueuse. Mais

(1) *Enarr. in Psal.* XXXV, n. 14 : tom. IV, p. 254.

quoiqu'il soit naturel que les ames expriment ainsi leurs impuissances, c'est à vous à entendre le vrai sens de ce langage. Il ne faut jamais le pousser jusqu'à dire, que « cet état mystique consiste prin- » cipalement dans quelque chose que Dieu fait en » nous sans nous, et où par conséquent il n'y a ni » ne peut y avoir de mérite (1). » Il ne faut point comparer l'oraison passive « à la prophétie et au » don des langues ou des miracles (2). » Il faut encore moins dire, que l'ame passive, « nonobstant » le libre arbitre que Dieu lui a donné, est entraî- » née, emportée, poussée de main souveraine, sans » qu'elle puisse résister (3). »

Quelque vénération que j'aie pour les saints mystiques, et quelque soin que j'aie pris de les défendre contre vous, je ne crois pas devoir prendre à la lettre leurs impuissances pour des entraînemens *de main souveraine,..... sans que* l'ame *puisse résister.* Je n'ai garde de faire aux mystiques le tort de leur imputer une si prodigieuse nouveauté, dont il n'y a, de votre propre aveu, *ni trait ni virgule dans les plus grands saints de l'antiquité* jusqu'à saint Bernard, mais *plutôt tout le contraire* dans saint Augustin.

V. Si vous insistez pour vouloir prendre encore à la lettre les impuissances des mystiques, je n'ai qu'à vous proposer trois règles que personne ne peut regarder comme suspectes. La première est d'expliquer ces impuissances comme M. l'archevêque de Paris les a expliquées. Il a approuvé votre livre,

(1) *Instr. sur les Et. d'oraison.* liv. VII, n. 29 : tom. XXVII, p. 288. — (2) Ibid. — (3) Ibid. n. 3, 9, p. 258, 259, 264.

et peut-être se reproche-t-il en secret d'y avoir toléré votre passiveté insoutenable. Mais quand il parle dans son propre ouvrage selon ses vrais sentimens, voici ce qu'il dit (1) : « Dieu enlève une ame » quand il lui plaît, dit sainte Thérèse, qui l'avoit » tant éprouvé, et la porte où il veut avec une force » toute-puissante. » A ces mots, vous croyez déjà voir vos impuissances absolues. Mais attendez un moment, Monseigneur, et reconnoissez, par les paroles suivantes, combien il s'en faut que ces expressions si fortes ne signifient une réelle suspension du libre arbitre. « Alors il n'y a qu'à suivre un » mouvement si rapide. Il en coûteroit trop, si l'on » vouloit résister à l'esprit de Dieu. Les puissances » de l'ame sont comme liées dans ce temps-là. C'est » alors qu'on *peut dire* qu'elle *est* passive, ainsi que » parlent les vrais spirituels, si mal entendus, ou si » malignement expliqués par les faux mystiques. » Il avoit dit encore dans la page précédente. « Ses » puissances paroissent alors toutes liées. » Ce prélat à parlé ainsi dans le fort de notre dispute. Il ne l'a pas fait par le désir de me donner des armes contre vous. Il a pourtant bien vu qu'il m'en donnoit, et que je ne manquerois pas de m'en servir. C'est donc la pure force de la vérité, et la nécessité de s'opposer à votre oraison passive, qui l'a contraint de vous contredire, et de se tourner en ce point pour moi contre vous. L'impuissance prétendue ne vient, selon ce prélat, que *du mouvement rapide* de la grâce ; l'attrait, dont *la force est toute-puissante*, ne lie pourtant pas absolument les puissances.

(1) *Instr. past. de M. de Paris* : ci-dessus, tom. V, p. 172.

Elles *paroissent* seulement *liées*, et ne le sont pas; elles ne sont que *comme liées*. Le terme de *comme* dénoue tout votre grand mystère et réduit tout à une ligature ou impuissance apparente. De peur qu'on ne confondît son sentiment avec le vôtre, ce prélat a pris soin d'ajouter, ce qui vous contredit formellement : « Il en coûteroit trop, si l'on vou-» loit résister à l'esprit de Dieu. » On le pourroit donc, si on le vouloit; mais on ne peut se résoudre à le vouloir, parce *qu'il en coûteroit trop*. Cette impuissance n'est donc pas une impuissance réelle et absolue. Quand un homme dit : Je ne puis me résoudre à aller à pied, puisque je puis aller en carosse; il m'en coûteroit trop de peine : ces paroles ne signifient rien moins qu'une vraie impuissance de marcher. Tout de même, quand un père trop tendre et trop facile, dit : Je ne puis me résoudre à punir mon fils, quoiqu'il le mérite; il m'en coûteroit trop : il ne faut pas croire que ce père soit dans une absolue impuissance et sans liberté de punir son fils. Tel est le langage de tous les hommes en général; tel est celui des mystiques en particulier. M. l'archevêque de Paris en est un interprète que vous ne devez pas récuser.

La seconde règle que je vous propose est de suivre votre propre décision. Après avoir ramassé tout ce qui vous a paru de plus choquant dans les bons mystiques, pour les rabaisser, vous avez enfin ajouté ces paroles (1) : « Par une semblable exagération, » les mystiques les plus sages inculquent sans cesse » leur ligature ou suspension des puissances. Si on

(1) *Instr. sur les États d'oraison*. liv. I, n. 8 : tom. XXVII, p. 60.

» les entend à la lettre, en certains états on n'est
» plus uni à Dieu par l'intelligence, par la volonté,
» par la mémoire, mais par la substance de l'ame,
» chose reconnue impossible par toute la théologie,
» qui convient qu'on ne peut s'unir à Dieu que par
» la connoissance et par l'amour, par conséquent
» par les facultés intellectuelles; et il est constant
» que les vrais mystiques, dans le fond, n'entendent
» pas autre chose, encore que leur expression porte
» plus loin. » Ces *mystiques les plus sages*, que vous assurez qu'on ne peut *entendre à la lettre*, et qui *inculquent sans cesse leur ligature*, sont sainte Thérèse et le B. Jean de la Croix, car ces deux saints auteurs ont *inculqué sans cesse* cette ligature des puissances, aussi bien que les autres mystiques. Leurs expressions ne se bornent point à lier l'ame pour les seuls actes discursifs. Elles vont à exprimer une ligature pour tous les actes des puissances, sans restriction. Selon vous, ils *exagèrent; leur expression porte* trop *loin;* il faut bien se garder de *les entendre à la lettre*. Pourquoi donc voulez-vous les *entendre à la lettre* sur une impuissance miraculeuse qui renverse leur grand principe, puisqu'elle est contraire à l'obscurité de la pure foi? Pourquoi voulez-vous les *entendre à la lettre*, pour leur attribuer une nouveauté inouie jusqu'à saint Bernard, et *contraire* à saint Augustin? Pourquoi voulez-vous les *entendre à la lettre*, pour autoriser des impuissances si dangereuses dans la pratique, et qui servent d'excuse irrémédiable à l'oisiveté intérieure des fanatiques? Enfin pourquoi refusez-vous d'expliquer

» donnât à sa conduite (1). » Vous voyez qu'elle avoit jusqu'alors *résisté* à cette *conduite* de la grâce, qui ne pouvoit opérer en elle sans elle.

Voulez-vous encore apprendre de la sainte comment il faut entendre ces impuissances, voici ses paroles (2) : « Je me trouvois dans l'impossibilité de » penser ni de désirer rien faire de bon. » Voilà sans doute une des plus fortes expressions en ce genre. Conclurez-vous que c'est une impossibilité absolue? « C'étoit seulement, dit la sainte, un dé» goût de toutes choses dont je ne savois point la » cause. » Cette *impossibilité* se réduit à un simple *dégoût*.

Ce langage est répandu dans toutes ses œuvres. « D'autres fois, dit-elle (3), quoique je sois en soli» tude, je me trouve dans l'impuissance de former » aucune bonne pensée de Dieu, ni de quelque » bonne œuvre qui arrête mon esprit, ni de faire » oraison. » Dirons-nous que cette impuissance est surnaturelle, divine et absolue? La sainte dit que non. Tout le mal, dit-elle, « vient de l'entendement :.. » l'extravagance de cet entendement, qui court » comme un furieux deçà et delà, est si grande, que, » quelque effort que je fisse, il me seroit impossible de » l'arrêter durant seulement l'espace d'un *credo*. » On sait ce que signifie en rigueur une impuissance qui ne vient que des distractions. C'est une extrême difficulté de se recueillir de suite. Mais ce n'est pas une impuissance et un défaut réel de liberté pour faire aucun acte discursif. Jamais les distractions ne nous

(1) *Vie*, ch. XXIV, p. 142. — (2) Ibid. ch. XXX, p. 186. — (3) Ibid.

ont mis dans une impuissance absolue de toute opération discursive.

Il faut donc être accoutumé à ce que veut dire la sainte, quand elle parle ainsi (1) : « Il m'arrive ra-
» rement de pouvoir discourir, parce qu'aussitôt que
» je commence à me recueillir, j'entre dans la quié-
» tude ou le ravissement, et qu'ainsi je ne puis faire
» aucun usage de mes sens. » Voilà quelque chose de plus que l'oraison simplement passive, car c'est un *ravissement* qui suspend les sens extérieurs. Elle exclut, ce semble, toute fonction des sens, en assurant qu'elle ne peut en faire *aucun usage*. Mais ce seroit vouloir se tromper que de prendre ces expressions à la lettre. Elle ajoute aussitôt : « J'en-
» tends seulement qu'on me parle, mais sans rien
» comprendre à ce que l'on me dit. » Entendre qu'on lui parle, c'est un usage de ses sens. Il n'est donc pas vrai à la lettre qu'elle *n'en puisse faire aucun usage*. Enfin elle dit : « Il me paroît seule-
» ment que mon ame est comme perdue, et qu'elle
» profite plus en un moment, qu'elle ne pourroit
» avec tous ses efforts faire en une année. » Voilà sans doute l'oraison passive la plus sublime, mais en même temps la plus méritoire et la plus fructueuse. La sainte ne dit pas que son ame est perdue, mais seulement *comme perdue*, voilà le *comme* par lequel M. l'archevêque de Paris a voulu tempérer et rectifier vos impuissances mystiques. Ce seul petit mot détruit toute votre doctrine. Cette perte ou impuissance n'a rien de réel; c'est quelque chose qui n'est qu'apparent. Elle ne dit pas :

(1) *Prem. rel.* p. 283.

Cela est; elle dit seulement : Il me paroît. En cet état elle pourroit faire des efforts; mais en suivant l'attrait d'oraison, elle mérite plus : « elle profite » plus dans ce moment, qu'elle ne pourroit avec » tous ses efforts faire en une année. »

Encore une fois, il n'est pas permis de prendre à la lettre les expressions de la sainte, quand elle dit : (1) « Nous pouvons quelque chose de nous-» mêmes avec l'assistance de Dieu dans ces deux sor-» tes d'oraison, la mentale, et la vocale. Mais quant » à la contemplation, dont je viens de vous par-» ler, nous n'y pouvons rien du tout. Notre-Sei-» gneur y opère seul : c'est son ouvrage; et comme » cet ouvrage est au-dessus de la nature, la na-» ture n'y a nulle part. » Ces paroles, prises rigoureusement à la lettre, ne pourroient être justifiées. 1° La sainte parle en général de toute contemplation, et sans distinguer la passive d'avec l'active, elle suppose que toute contemplation n'étant point mentale ou discursive, ne peut venir que d'une opération extraordinaire de Dieu seul. Voudriez-vous dire qu'on ne peut jamais contempler d'aucun genre de contemplation sans une grâce gratuitement donnée et miraculeuse. 2° Elle exclut dans cette troisième oraison toute opération de la nature *avec l'assistance de Dieu*. Elle assure que *Dieu y opère seul*, et que *la nature n'y a nulle part;* ce qui, pris à la lettre, feroit de l'ame un instrument mort et sans liberté. Mais voulez-vous voir, sans sortir du même chapitre, combien on feroit d'injustice à la sainte, en prenant ces paroles à la

(1) *Chem. de perf.* ch. XXV, p. 591.

lettre; écoutez cette explication qui doit servir de clef à tout le reste sur « la parfaite contemplation. » Dieu abaisse sa grandeur jusqu'à daigner lui par- » ler aussi en tenant son esprit comme en suspens, » en arrêtant ses pensées, et en lui liant la langue » de telle sorte, que, quand il le voudroit, il ne » pourroit proférer une seule parole, qu'avec une » extrême peine. » Quand on entend ces paroles, *de telle sorte que, quand il voudroit, il ne pourroit, etc.* on croit d'abord votre procès gagné. Mais il se trouve tout-à-coup perdu par les derniers mots, *qu'avec une extrême peine.* L'impuissance se réduit toujours à une extrême difficulté. A quel propos triomphez-vous donc, Monseigneur? à quel propos me dites-vous que *les saints ont ignoré cet* A PEINE, dont je me suis servi pour adoucir les impuissances de l'état passif. *Vix illud ignorabant.* Non, Monseigneur, ils ne l'ont point ignoré; ils l'ont exprimé clairement. C'est vous qui ignorez leurs expressions décisives. *Il ne le pourroit,* dit sainte Thérèse, qu'*avec une grande peine.* Le voilà ce *vix,* sur lequel vous insultez à sainte Thérèse en m'insultant. Pourquoi me nommez-vous donc *un très-audacieux censeur* (1)? Pourquoi me parlez-vous avec cette indécence (2)? « Mais vous, ô nouveau maître de la vie » spirituelle, plus éclairé que sainte Thérèse! vous » défendez de prendre ces expressions à la lettre. » Ce n'est pas moi, c'est la sainte même qui vous *défend de prendre à la lettre* ces impuissances. C'est elle qui dit le *vix* que vous rejetez avec tant de

(1) *Myst. in tuto*, n. 104 : tom. XXIX, p. 144. — (2) Ibid. n. 100 : p. 142.

mépris. C'est vous qui voulez être plus éclairé qu'elle, et aller plus loin. Vous allez jusqu'à dire (1) que je tombe dans *l'hérésie* et dans *l'impiété*, parce que « je mets le fanatisme dans les ravissemens, dans les » extases, et dans les motions extraordinaires faites » de main souveraine... qui se trouvent dans les » prophètes. » Vous me faites dire ce que je n'ai jamais ni dit ni pensé, pour me faire *hérétique et impie*. Le fanatisme, selon moi, ne consiste point dans les extases des prophètes. Elles sont autorisées par l'Ecriture. Mais pour vos impuissances miraculeuses d'une passiveté presque perpétuelle, où vous n'admettez point les tempéramens marqués par les saints, et où vous rejetez le *vix* qu'ils ont marqué, pour sauver l'usage du libre arbitre, je les crois une source d'illusion et de fanatisme. Le lecteur doit donc s'accoutumer, par ces exemples, à me voir traité comme un impie et comme un imposteur, lorsque je ne fais que rapporter fidèlement vos paroles, et lorsque c'est vous qui altérez les miennes. Nous verrons tout de même dans la suite que j'ai eu raison d'assurer que vos impuissances mystiques sont *indéfinies*, quoique vous m'accusiez d'imposture insigne dans cette accusation. *Splendidè imponit.*

De l'autorité du B. Jean de la Croix.

VII. Il est vrai que ce saint contemplatif demande trois marques pour passer de la méditation à la contemplation (2). La première, est de ne pouvoir mé-

(1) *Myst. in tuto*, n. 92 : tom. XXIX, p. 137. — (2) *Mont. du Carmel*, liv. II, ch. XIII.

diter; la seconde est de n'avoir aucun amusement volontaire; la troisième est l'attrait *au regard général et amoureux*.

1° Il assure que « le spirituel doit voir en soi » pour le moins ces trois marques conjointement..... » Il ne suffit pas, dit-il, d'avoir la première seule » sans la seconde. » Remarquez, s'il vous plaît, que si l'impuissance de méditer étoit absolue, et sans liberté, il ne seroit plus question de délibérer, et que sans attendre la seconde ni la troisième marque, la première seule seroit décisive. Une absolue impuissance de faire des actes sensibles et discursifs réduit l'ame à cette alternative évidente ou de demeurer oisive, ou de contempler. Il n'y a aucun milieu.

Le bienheureux auteur auroit donc dit une chose insensée et pernicieuse, s'il avoit supposé qu'il faut attendre d'autres marques, outre l'impuissance qui ôte réellement la liberté pour tous les actes sensibles et discursifs. En ce cas, il seroit essentiel d'exiger d'abord de l'ame les actes sans discours, de peur qu'elle ne demeurât dans l'inaction et dans l'oisiveté intérieure des Quiétistes. Il faudroit bien se garder de la laisser dans cette inaction, en attendant la seconde et troisième marque.

2° D'où vient que ce saint homme ne se contente pas de la première marque toute seule, ni même des deux premières ensemble sans la troisième; « c'est, dit-il, que cela pourroit procéder de la mé» lancolie, ou de quelque autre mauvaise humeur du » cerveau ou du cœur, qui causent dans le sens un » certain abreuvement ou suspension, qu'il ne pense » et ne veut rien, et n'a envie de penser à aucune

» chose, mais seulement d'être en ce transport sa-
» voureux. » Vous voyez que cette impuissance ressemble aux impuissances les plus imaginaires. A-t-on jamais ouï dire que la mélancolie, ou quelque humeur du cerveau, mette les hommes dans une absolue impuissance de faire, par exemple, cet acte discursif : Mon Dieu je vous aime parce que vous êtes bon?

3° Le saint remarque une chose qui est décisive pour montrer que selon lui cette passiveté ne fait point par sa nature une absolue impuissance. C'est que l'ame,.... « au commencement,.... faute d'en-
» tendre ce nouvel état, ne se laisse reposer en
» cela, procurant l'autre qui est plus sensible. »
Vous voyez qu'il reste à l'ame une vraie liberté pour se *procurer* les actes *sensibles* et discursifs, puisqu'elle se les *procure* effectivement, au préjudice du *repos* où elle est attirée.

4° L'auteur explique comment cette espèce d'impuissance arrive à l'homme. « Il trouve déjà, dit-il,
» de l'aridité en ce où il souloit ficher le sens, et
» en tirer du suc. » Il ajoute : « Job disoit : Pourra-
» t-on manger l'insipide, qui n'est point assaisonné
» de sel? C'est la cause pourquoi il ne peut consi-
» dérer ni discourir comme auparavant, savoir est
» le peu de goût que l'esprit y trouve, et le peu
» de profit. » Il ne faut donc plus parler d'une impuissance absolue de faire les actes discursifs; il ne s'agit que d'une aridité, d'une cessation des sucs ordinaires pour nourrir l'ame, d'une répugnance pour une opération devenue insipide, d'un dégoût qu'on ne peut se résoudre à surmonter. On est

néanmoins libre de faire ces actes, et nous avons vu que, selon le saint, on trouble quelquefois le repos intérieur pour se les *procurer* par des efforts. Mais on fait ces efforts *avec peu de goût* et *peu de profit*. Voilà ce qui rebute l'ame, et voilà ce que Cassien nous explique sur les maximes des anciens solitaires (1). Ils assuroient que les parfaits ne devoient point se procurer par effort *l'abondance des larmes*, ni tant rechercher *les pleurs de l'homme extérieur*, qui ne peuvent jamais de cette manière égaler « l'abondance des larmes qui coulent comme » d'elles-mêmes. Car en causant par ces efforts à » l'ame qui prie une distraction, on la rabaisse, on » la plonge en bas, on la retire de la céleste su- » blimité, où, étant étonnée, elle doit demeurer in- » déclinablement fixe. On la réduit à relâcher son in- » tention, et à languir pour quelques petites gouttes » de larmes contraintes. » Voilà le contre-temps que les ames encore empressées ou actives font dans la main de Dieu, et que les ames parfaites ou passives doivent éviter, de peur de s'agiter *avec peu de goût et peu de profit*. Ce peu de goût et de profit n'est pas une absolue impuissance.

Un malade se dégoûte des viandes, mais il ne perd point la liberté de les prendre malgré son dégoût. Quoiqu'une fontaine devienne bourbeuse, les peuples sont toujours libres d'y aller tâcher de puiser de l'eau : de même l'ame passive sent que la source de la grâce tarit peu à peu pour elle dans la méditation. Mais elle ne perd point la liberté pour s'efforcer de faire ces actes par un empressement naturel. Toutes

(1) *Collat.* IX, cap. XXIX.

les expressions du B. Jean de la Croix supposent la liberté, au lieu de l'impuissance absolue, que vous voudriez lui faire enseigner.

5° Tout se réduit à ce que j'ai déjà expliqué, qui est que l'ame croit ne pouvoir plus faire certains actes vertueux, lorsqu'elle ne peut les faire utilement et sans résister à l'attrait de la grâce. En effet, ce n'est produire que des formules, ou tout au plus des actes humains, très-différens des vertus chrétiennes. « Alors, dit le saint (1), ils tâchent, et » s'efforcent (selon la coutume qu'ils en ont pris) » d'appuyer leurs puissances à quelque goût, et » les lier à quelque objet de discours, pensant » que lorsqu'ils ne font cela, et qu'ils ne se sentent » opérer, ils ne font rien; ce qu'ils entreprennent » avec un grand dégoût et répugnance intérieure » de l'ame, qui se plaisoit en ce repos et loi- » sir. Mais se divertissant en l'un, ils ne profi- » tent pas en l'autre, parce que voulant se servir » de leur esprit, ils perdent l'esprit de paix et de » tranquillité qu'ils avoient, ressemblant à celui » qui laisse l'ouvrage fait, pour le recommencer. » Qu'y a-t-il de plus clair que ces paroles? L'impuissance n'est *qu'un grand dégoût et une répugnance intérieure.* L'ame, non-seulement peut se *divertir* du regard général et amoureux, mais elle *l'entreprend* et l'exécute. Il est vrai seulement qu'elle le fait sans *profiter.* Ce n'est qu'un effort naturel; elle se sert de son esprit, et elle *perd* celui de *paix*, qui est l'esprit de grâce. Voilà l'activité ou empressement naturel qu'il faut retrancher.

(1) *Obsc. Nuit*, liv. I, ch. x.

6° On

6° On peut entendre par là le vrai sens du saint, quand il dit que si quelqu'un demande à une ame passive de prier pour lui, elle ne se souviendra point de le faire, si Dieu ne l'y porte pas, et que « si » Dieu ne veut cette oraison, encore qu'elle se fasse » force à prier pour telle personne, elle ne le fera, » et n'en aura point le désir (1). » Vous voyez que l'ame n'est point absolument liée ni privée de liberté pour vouloir, pour s'efforcer, pour produire la formule de l'acte discursif. Il n'y a que le désir surnaturel, que la véritable prière faite par l'esprit de grâce, qui lui manque, parce qu'elle use alors de sa liberté contre l'attrait actuel de la grâce même. La raison que le saint rend de tout ceci est bien remarquable pour la preuve d'un état habituel de passiveté quoique non invariable. « D'ordinaire, » dit-il (2), les premiers mouvemens des puissances » de ces ames sont comme divins, et n'y a point » sujet de s'en étonner, puisqu'elles sont transfor- » mées en un être divin. » La facilité et la promptitude de ces actes surnaturels, qui ressemblent aux *premiers mouvemens*, persuadent à l'ame qu'ils sont mis en elle sans elle, quoiqu'ils soient très-délibérés et très-méritoires. Pour les fortes répugnances, on les prend aisément pour des impuissances absolues. Ces impuissances ou répugnances de méditer sont même quelquefois, comme le saint l'a remarqué, mises dans l'ame pour l'éprouver. « Elles y » sont par voie de purgation et de peine. » En effet, rien n'est si pénible que d'être dans cette extrême difficulté pour tous les actes sensibles. Mais

(1) *Mont. du Carmel*, liv. III, ch. I. — (2) Ibid.

si l'ame étoit dans une impuissance réelle de former aucune volonté pour ces actes, elle n'auroit aucune peine intérieure de s'en abstenir; car on n'a aucun regret d'être privé des choses pour lesquelles on ne peut plus former aucun désir. Quand le saint dit (1) : « Ma volonté sortit de soi, se faisant divine... Elle » n'aime plus avec la force et la vigueur limitée » qu'elle aimoit auparavant, mais avec la force et » la pureté du divin esprit. Et ainsi la volonté n'o- » père plus humainement envers Dieu »; il ne faut pas croire que cet amour passif soit un amour opéré en l'ame sans elle, un amour qui exclue toute coopération humaine, un amour d'un genre différent de celui que l'ame exerçoit dans les actes inférieurs avec le secours de la grâce. C'est seulement un état d'amour, où d'ordinaire les premiers mouvemens sont comme divins, et où tout est surnaturel, en sorte qu'il ne s'y mêle plus d'ordinaire des actes purement naturels et empressés, par lesquels l'ame *opéroit* autrefois *humainement envers Dieu.* Ce que vous prenez pour la passiveté, n'est, selon le B. Jean de la Croix, qu'un absorbement de l'ame, par lequel elle tombe dans une espèce de défaillance, quand elle n'est pas encore assez purifiée des goûts sensibles. Cette défaillance est, selon cet auteur (2), semblable à celle d'Esther quand elle parut devant Assuérus. Mais plus l'ame est purifiée et transformée, plus ces défaillances cessent, et alors elle opère avec plus de liberté que jamais.

Enfin on peut voir combien ce saint auteur est

(1) *Obsc. nuit*, liv. II, ch. IV. — (2) *Vive Flamme d'amour*, cant. IV; 2e vers.

éloigné de supposer dans l'ame passive une impuissance absolue, par les paroles que je vais rapporter. « Il arrivera, dit-il (1), que Dieu tâchera de la re- » tenir en cette quiétude taciturne, et qu'elle con- » testera pour crier avec l'imagination, et cheminer » avec l'entendement, comme les enfans que les » mères portent entre leurs bras, qui crient et » battent des pieds, pour être mis à terre; et ainsi » ils ne vont, ni laissent aller leurs mères; ou bien » comme un peintre, s'il peint quelque image, et » qu'on la remue, il ne peut rien faire. » Ces comparaisons sont décisives contre l'impuissance absolue. Elles supposent non-seulement qu'on peut résister, mais encore qu'on ne résiste que trop, et qu'on rend l'attrait de grâce inutile.

De l'autorité de saint François de Sales sur l'oraison de la mère de Chantal.

VIII. Pour la mère de Chantal, que vous m'opposez, Monseigneur, sur ces impuissances de faire des actes, souffrez que je vous représente, que c'étoit de tous les exemples celui qu'il vous étoit le moins permis de citer. Il est vrai qu'elle parle ainsi de son *esprit*: « Il est dans son Dieu, et entre ses » bras miséricordieux, sans actes, car je n'en puis » faire (2). » Mais elle ajoute aussitôt : « Ce qui » me peine, c'est de retrancher les réflexions. » Les réflexions sont sans doute des actes discursifs. Loin d'être dans une impuissance absolue de faire des réflexions, qui sont des actes discursifs, elle assure

(1) *Vive Flamme*, Cant. III, §. XVI. — (2) *Vie de la M. de Chant. par Maupas*; 2e part. ch. XXIV, p. 333.

que sa peine étoit de retrancher ces actes. Elle ajoute, dans la page suivante, qu'elle regardoit cette privation des actes comme un *martyre* et un *labyrinthe*. Le fréquent regret des actes discursifs, accompagné de tant de réflexions suivies, ne peut être qu'un tissu d'actes discursifs et inquiets. Enfin voici ce qu'elle dit sur cet état de peine et de privation des actes (1) : « Et suis de même dans l'impuissance » d'accepter le mal que la tentation me présente. » Voilà deux impuissances qu'elle suppose semblables ; l'une de faire des actes sensibles, l'autre *d'accepter le mal que la tentation lui présente*. Direz-vous que l'impuissance de pécher étoit absolue en elle, et qu'elle étoit alors absolument impeccable? Ne voyez-vous pas mieux que moi, que ces sortes d'impuissances ne sont qu'une extrême opposition pour la chose dont il s'agit ; comme un ami dit qu'il lui seroit impossible de se résoudre à abandonner son ami? Mais écoutons ailleurs cette vénérable mère qui consulte saint François de Sales (2).

« Je vous demande, mon très-cher Père, si l'ame » ne doit pas spécialement au temps de l'oraison » rejeter toutes sortes de discours, industries, ré- » pliques, curiosités et choses semblables, et au » lieu de regarder ce qu'elle a fait ou fera, regar- » der Dieu, demeurant en cette simple vue de lui » et de son néant, toute abandonnée contente et » tranquille, sans se remuer nullement pour faire » des actes sensibles de l'entendement et de la vo- » lonté, non pas même pour la pratique des ver-

(1) *Vie de la M. de Chant.* 2e part. ch. XXIV, p. 334. — (2) Ibid. ch. VII, q. III : p. 194 et 195.

» tus, ni détestation des fautes; car notre Seigneur » met en l'ame, ce me semble, les ressentimens » qu'il faut, et l'éclaire parfaitement, et mieux mille » fois qu'elle ne pourroit être par tous ces discours » et imaginations. » Voilà sans doute l'état le plus passif, et où se doit trouver la plus grande impuissance. Continuons de l'écouter, pour voir si son impuissance pour les actes sensibles et discursifs est absolue : « Vous me direz : Pourquoi sortez-vous » donc de là? O Dieu, c'est mon malheur, et mal- » gré moi, l'expérience m'ayant appris que cela » m'est fort nuisible; mais je ne suis pas maîtresse » de mon esprit, lequel sans mon congé veut tout » voir et ménager. C'est pourquoi je vous demande, » mon très-cher seigneur, l'aide de la très-sainte » obéissance pour arrêter ce misérable coureur; car » il m'est avis qu'il craindra le commandement ab- » solu. » Le saint ne croyoit pas moins que la vénérable mère qu'elle étoit libre pour faire ces actes ou pour ne les faire pas; c'est pourquoi il lui défendit de les faire. « Mon cher esprit, dit-il, pour- » quoi voulez-vous pratiquer la partie de Marthe » en l'oraison, puisque Dieu vous fait entendre qu'il » veut que vous pratiquiez celle de Marie? Je vous » commande que simplement vous demeuriez en » Dieu, sans vous essayer de rien faire, ni vous en- » quérir de lui de chose quelconque, sinon à mesure » qu'il vous excitera. » Il paroît clairement que cette vénérable mère, loin d'être dans une absolue impuissance de faire des actes sensibles et discursifs, retomboit sans cesse dans l'empressement pour en faire. C'étoit son *malheur*. Ces actes lui étoient fort *nuisibles*. Elle prie le saint de les lui défendre,

parce qu'elle espère que l'obéissance la rendra fidèle pour les supprimer. Le saint lui défend de les faire. Il dit qu'en les faisant, elle agit contre sa grâce, qui est celle de Marie, et non pas celle de Marthe. Elle étoit donc bien éloignée de manquer de liberté pour faire ces actes, puisque son *malheur* étoit de les faire, et que le saint lui donne pour règle de les retrancher. Que ne citerez-vous point, Monseigneur, puisque vous citez un exemple qui renverse si évidemment toute votre opinion?

Où sont donc ces autorités des saints mystiques, qui devroient être plus claires que le jour, pour nous obliger à admettre une passiveté miraculeuse qui seroit la source inépuisable des illusions des Quiétistes? Les auteurs que vous citez sont contre vous. Ils expliquent ces impuissances comme M. l'archevêque de Paris les a expliquées, et comme je les explique. Ce n'est pas, selon eux, une impuissance absolue. Ce n'est qu'*un grand dégoût et une répugnance intérieure*. Ces ames sont libres de produire avec effort des actes. Mais elles ne pourroient le faire utilement pour leur perfection contre l'attrait de leur grâce. Comment pouvez-vous donc accuser d'une *insigne témérité* ceux qui nieront ces impuissances absolues et prises à la lettre, puisqu'elles sont, selon vous, si nouvelles, si inouies à toute la tradition jusqu'à saint Bernard, si contraires à saint Augustin, qu'enfin elles sont exclues tant par les mystiques mêmes que vous alléguez, que par M. l'archevêque de Paris, qui ne vous contredit qu'à regret, par l'évidence de la chose. Il est temps d'examiner vos objections.

1re OBJECTION.

IX. Il est vrai que Gerson met l'état mystique au rang des grâces gratuitement données. Il dit que c'est *un amour infus sans charité, comme la prophétie, etc.* Il ajoute qu'un tel amour *n'est pas un signe infaillible de la grâce gratifiante* (1). Mais il faut remarquer pourquoi Gerson raisonne ainsi. C'est que les auteurs de ces temps-là supposoient que l'état mystique étoit un amour sans connoissance, parce que la connoissance, selon eux, ne pouvoit être dans l'ame que par l'attention de l'entendement aux images sensibles des objets ; *per conversionem ad phantasmata*. Or ces auteurs, se fondant sur saint Denis, prétendoient que la contemplation mystique n'admettoit aucune image, ni même opération intellectuelle, mais la seule *nuit divine*. Gerson, qui supposoit que rien ne peut entrer dans l'entendement sans avoir passé par les sens, et qu'on ne peut rien aimer librement, sans l'avoir auparavant connu, conclut que cet amour indépendant de toute image et de toute opération intellectuelle, ne peut être qu'infus et miraculeux. C'est ce qu'il nomme un fréquent miracle dans les ames pieuses, que les philosophes n'ont pu connoître « et une sa- » gesse mystique qui est propre aux Chrétiens. *At* » *verò nihil ad philosophantes super hoc assiduo* » *pro devotis miraculo* (2). » Cet auteur semble donc supposer que toute contemplation consiste dans un amour purement infus, indélibéré, qui n'est fondé

(1) *Elucid. schol. Myst. Théol.* consid. VII : tom. III, p. 425. — (2) Consid. V : p. 424.

sur aucune connoissance de l'objet, enfin qui est entièrement contraire à la philosophie, et miraculeux. C'est la philosophie seule qui le fait raisonner ainsi.

Il n'est pas néanmoins sans hésitation dans ces préjugés; et pour les modérer, il allègue Aristote, qui remarque que les personnes entraînées par une forte habitude ne délibèrent point dans leurs actions, ou du moins s'y comportent de manière qu'elles ne croient pas y délibérer, parce que la connoissance qui précède leur volonté est *directe et non réfléchie*. Là-dessus, il cite l'exemple *des joueurs d'instrumens*, et *des écrivains* (1). Combien, dit-il, *cela est-il encore plus possible dans les actes immanens et intérieurs!* Vous voyez qu'il cherche à prouver que cet amour infus par miracle, sans connoissance distincte, a été précédé d'une connoissance et d'une délibération si rapide, qu'elle est imperceptible. Il va ensuite jusqu'à citer saint Grégoire, qui dit *que l'amour est lui-même une connoissance. Amor, inquit, ipse cognitio est.* Enfin il se sert de la belle comparaison d'un enfant qui reçoit le lait de la mamelle. « D'ordinaire, dit-il (2), il ne voit, » il n'entend rien, ou du moins il ne croit ni voir » ni entendre. Il ne connoît rien par aucune ré- » flexion, ni si ce lait est doux, ni s'il est bon. Il » demeure dans une certaine opération expérimen- » tale, sans réfléchir, et sans s'exprimer. Heureux » cet enfant, eût-il cent années, heureux d'être » ainsi à la mamelle de la sagesse, qui est sa mère! » Vous voyez que Gerson cherche à éviter le *mira-*

(1) Consid. VIII : p. 426. — (2) Ibid. XI, p. 427.

cle que les préjugés de son temps faisoient supposer, et qu'il tend à croire que l'amour mystique, qu'il nomme *l'union amoureuse*, est un amour délibéré. Mais vous, Monseigneur, qui m'opposez ce grave auteur, voudriez-vous nier que l'oraison passive ne soit libre dans ses actes propres? Voudriez-vous dire, suivant les préjugés du siècle de Gerson, qu'on ne peut jamais contempler sans miracle? Direz-vous que l'amour contemplatif est un amour infus et indépendant de toute image intellectuelle et de toute connoissance de l'objet? Comment pouvez-vous donc vous prévaloir d'un préjugé philosophique, que vous ne suivez point non plus que moi, et que Gerson lui-même nous apprend à ne suivre pas? Cet argument ne prouve rien, puisqu'il prouve trop. *Il prouveroit* que le regard amoureux n'a rien de méritoire, que les actes passifs n'ont rien de libre, et que toute contemplation est passive et miraculeuse, puisque toute contemplation, même celle qu'on nomme active, est supposée indépendante des images sensibles et des opérations discursives de l'entendement.

IIe OBJECTION.

X. Vous citez Alvarez de Paz, qui parle ainsi (1): « Quoiqu'il soit vrai que cette présence nous con-
» vienne, nous pouvons la désirer et la demander
» humblement pour la gloire de Dieu, après avoir
» long-temps travaillé à acquérir la perfection, mais
» non pas l'acquérir par notre effort et par no-
» tre industrie; car c'est un don purement surna-

(1) *De perf. contempl.* l. v, part. I, appar. II, c. IX : tom. III, p. 1632, édit. Mog.

» turel, comme le ravissement, l'extase, et les au-
» tres dons semblables. »

Je réponds qu'Alvarez ne parle point de passiveté en cet endroit. Vous n'y en trouverez *ni trait ni virgule*. Il dit bien que cette présence de Dieu est une sublime *contemplation;* mais il ne dit point si elle est passive. Il dit que la contemplation actuelle est comme un festin, où Dieu se donne pour nourrir le contemplatif, et que cette présence de Dieu est comme *un reste du festin*, qui fait *la joie continuelle de l'ame*. Ces paroles marquent qu'il ne s'agit que d'une certaine vue familière de Dieu qui reste dans les occupations extérieures du cours de la journée, après qu'on est sorti du temps spécial de l'oraison. Il ajoute que cette présence de Dieu met l'ame dans une telle liberté, qu'il n'y a plus de différence pour elle à être dans un désert, ou *dans une place publique ; ut idem si homini in solitudine, aut in foro*. Il dit qu'avec ce don on est « devant les rois comme devant la lie du peuple, » et qu'on vit comme dans une expérience très-» claire de Dieu, qui n'exclut pourtant pas la foi. » Ces effets singuliers et sensibles d'une si claire présence de Dieu, même hors du temps spécial de la pure contemplation, peuvent sans doute venir de quelque impression de grâce gratuitement donnée. Cette présence continuelle, uniforme, invariable, dans les occasions les plus violentes de distraction, lors même qu'on ne contemple pas actuellement, peut être expliquée comme un don infus. Mais s'ensuit-il de là que la contemplation passive soit par sa nature miraculeuse, et en nous sans nous? Cette

présence, telle qu'Alvarez la dépeint, n'est-elle pas différente du regard amoureux de la contemplation passive? Pourquoi donc prenez-vous l'une de ces choses pour l'autre?

IIIe OBJECTION.

XI. Vous alléguez sainte Thérèse, qui assure que la perfection ne dépend point de ces grâces extraordinaires, et qu'elle a connu *deux personnes* qui *se plaignoient* à Dieu de ce qu'il les leur accordoit, parce qu'elles auroient voulu souffrir, *sans être récompensées par de semblables faveurs*. Relisez, Monseigneur, le chapitre entier (1). Vous verrez que le titre ne regarde que *les visions imaginaires ou représentatives*, et ne comprend pas même les *intellectuelles*, qui ne sont traitées qu'au chapitre suivant. Quel rapport pouvez-vous trouver entre ces visions *imaginaires*, et l'oraison passive, où l'on exerce en pure et obscure foi le regard amoureux, sans s'arrêter volontairement à aucune vision, ni lumière extraordinaire, ni image sensible? On peut voir, par de tels mécomptes, combien on doit se défier des citations faites par les esprits les plus éclairés, lorsqu'ils sont aussi prévenus que vous l'êtes.

IVe OBJECTION.

XII. Vous voulez tirer avantage de ce que la sainte dit *que* « les ames de cet état ne savent si elles sont » exemptes de péché mortel (2). » Mais souffrez que je vous montre que vous avez confondu ici plusieurs

(1) *Chât. de l'ame*, VIe dem. ch. IX, p. 798. — (2) *Myst. in tuto*, n. 45 : tom. XXIX, p. 117.

choses. Dans le IXe chapitre de la VIe demeure, elle assure qu'il y a « des personnes saintes qui n'ont » jamais reçu aucune de ces visions imaginaires » dont elle parle, et qui n'ont aucun rapport avec l'oraison passive. Elle ajoute que *d'autres* ames qui n'étoient pas saintes ont eu de ces visions. Il est manifeste que tout cela ne fait rien à notre question sur l'oraison de pure et obscure foi. Dans le chapitre IV de la VIIe demeure, elle déclare, il est vrai, que les ames d'une si sublime perfection commettent encore « des péchés véniels..... Quant aux mortels, » dit-elle, elles n'en commettent point avec connois- » sance, et ne sont pas néanmoins assurées d'être in- » capables d'en commettre quelqu'un qu'elles igno- » rent. » Que pouvez-vous conclure de là? La sainte a dit qu'elle avoit eu quelque commencement d'attrait pour la contemplation, dans les temps même où elle étoit encore très-imparfaite. Mais elle n'a jamais dit qu'on puisse dans l'état de péché mortel exercer la véritable contemplation, puisqu'elle consiste dans un regard libre et amoureux, qui est incompatible avec le péché mortel. Un commencement d'attrait pour la contemplation, est très-différent de l'exercice réel de la contemplation. Même dans l'état de péché mortel, on peut avoir un attrait de grâce pour l'amour de Dieu; mais on ne peut l'aimer de cet amour de contemplation sans sortir du péché mortel. Si on demeuroit dans le péché mortel, on ne contempleroit que spéculativement, et si on contemploit réellement, par le regard libre et amoureux, on seroit justifié par cet exercice. Il est vrai que les ames les plus éminentes dans la con-

templation *ne sont pas assurées d'être incapables de commettre* des péchés mortels.

Pour moi je vais bien plus loin, et j'ajoute 1° qu'elles sont très-assurées qu'elles ne sont que trop capables d'en commettre; 2° qu'elles ignorent si elles sont actuellement en péché mortel. Faut-il s'en étonner? elles ne savent pas si leur amour est réel, ou bien si leur contemplation n'est que spéculative et destituée du véritable amour de Dieu.

Ve OBJECTION.

XIII. Vous citez saint François de Sales, qui assure (1) « qu'il y a des personnes fort parfaites aux- » quelles notre Seigneur ne donna jamais de telles » douceurs, ni de ces quiétudes qui font tout avec » la partie supérieure de leur ame, font mourir leur » volonté dans la volonté de Dieu à vive force, et » avec la pointe de la raison. Il conclut que cette » manière de mort ainsi douce se donne par ma- » nière de grâce, et l'autre par manière de mérite. » Remarquez, Monseigneur, qu'il parle là des *quiétudes* et des *douceurs* répandues dans l'oraison, plutôt que du fond de l'oraison même : il compare seulement deux états, l'un d'une ame qui souffre beaucoup, et l'autre d'une ame qui est d'ordinaire dans la jouissance et la consolation. Il ne prétend pas néanmoins que cette jouissance soit sans mérite, ni cette souffrance sans grâce. Il veut seulement dire que l'ame à qui Dieu donne plus de *ces douceurs* et de *ces quiétudes* sensibles (toutes choses étant d'ailleurs égales), mérite moins, et que celle à qui

(1) *Entret.* II.

Dieu donne moins de ces *douceurs* et de *ces quiétudes*, mérite davantage, en demeurant fidèle dans la nudité et obscurité de la pure foi. Tout cela est vrai, mais tout cela ne nous fait rien. Croyez-vous, par exemple, que la mère de Chantal, qui *étoit presque perpétuellement* passive, eût à souffrir et à travailler moins qu'une autre, ou qu'elle méritât moins. Cette même personne, qui étoit presque perpétuellement passive, étoit toujours souffrante, et on n'a qu'à voir dans sa vie quelles furent ses peines. La vraie passiveté est dans un état très-laborieux, très-souffrant, et très-méritoire.

VIe OBJECTION.

XIV. Vous dites, Monseigneur, que l'oraison passive est nommée infuse, extraordinaire et surnaturelle.

Nous en avons déjà vu les raisons. Elle a été nommée ainsi à cause d'un miracle que les philosophes Péripatéticiens ont cru y trouver, suivant la description qu'en fait saint Denis. Pour moi, je la nommerai volontiers *infuse*, en ce qu'elle peut avoir quelque mélange de grâce gratuitement donnée, pour préparer l'ame, par une facilité soudaine, pour les actes que Dieu demande d'elle.

Je la nommerai, si on veut, *extraordinaire*, parce qu'elle est rare dans la pratique, que peu d'ames atteignent à cette perfection du regard simple et amoureux, et que la grâce même gratifiante de cette oraison, quoiqu'elle soit du même genre que les grâces du commun des justes imparfaits, est néanmoins plus forte et plus spéciale. Enfin je n'em-

pêche pas qu'on ne la nomme *surnaturelle ;* car encore que toute oraison chrétienne se fasse surnaturellement par le secours de la grâce, il faut avouer que celle-ci a pu être nommée *surnaturelle* par excellence, à cause qu'en cet état, comme dit le B. Jean de la Croix, *d'ordinaire les premiers mouvemens sont comme divins.*

VIIe OBJECTION.

XV. Vous dites que les mystiques, en parlant de cette oraison, ne parlent point du désintéressement de l'amour, et qu'ainsi j'ai eu tort de dire que le pur amour est la passiveté.

1o Je réponds que la passiveté n'est pas, selon moi, précisément le pur amour, mais qu'elle est la manière dont le pur amour opère. L'amour mercenaire a toujours, comme la crainte servile, quelque chose d'empressé et inquiet dans ses opérations. Quand il n'y a plus d'ordinaire dans les exercices d'une ame, d'actes empressés de l'amour mercenaire et naturel, l'ame est sans activité, et alors elle est nommée passive. Ainsi la passiveté n'est pas précisément la pureté de l'amour ; elle en est l'effet : elle est la manière dont le pur amour opère dans l'ame. C'est ce qu'il faut démêler pour prévenir toutes les équivoques que vous cherchez à faire là-dessus.

2o Souffrez, Monseigneur, que je vous représente combien vous vous mécomptez dans le fait. Vous ne trouverez aucun des saints mystiques, qui ont traité de l'oraison passive, qui n'ait établi l'amour de Dieu pour sa seule beauté ou perfection, indé-

pendant du motif de notre utilité particulière. Ecoutez le B. Jean de la Croix, que vous prétendez vous être le plus favorable en ce point. « Encore, dit-il » que l'ame n'en recevroit aucun contentement, » (c'est de Dieu qu'il parle), elle le loueroit parce » qu'il est,.... c'est la louange de remercîment, seu- » lement parce que Dieu est, ce qui est beaucoup » plus fort et plus délectable (1)... Celui qui opère » par pur amour pour Dieu, encore que Dieu n'en » sût rien, ne laisseroit pas de lui rendre les mêmes » services avec une pareille joie, et une égale pu- » reté d'amour (2). » Voilà ces suppositions impossibles, qui vous déplaisent tant, et qui expriment avec tant d'évidence un amour de Dieu pour Dieu seul, sans aucun retour sur notre utilité ou béatitude. Qu'y a-t-il de plus remarquable que l'uniformité de tous ces saints contemplatifs? Nul ne parle de contemplation passive sans parler de ce pur amour. Saint Grégoire pape représente souvent la contemplation en général comme l'exercice enflammé du plus parfait amour (3). Le cardinal Pierre d'Ailly, qui reconnoît l'amour de pure bienveillance comme plus parfait que celui de concupiscence ou espérance, assure que le plus parfait amour est celui qui convient à la contemplation (4). Le Père Louis du Pont, qui est un des plus grands auteurs de la vie spirituelle, parle de même. Après avoir distingué avec l'Ecole les deux amours, l'un de *concupiscence* ou espérance, et l'autre *de bienveillance, qui regarde*

(1) *Vive Flamme d'amour*, cant. III. — (2) XVIIIe *Sentence spirituelle*. — (4) *In lib. Reg. de Anna et Phenenna: in lib. Job: in Ezech.* — (3) *Compend. Theol. Myst.*

purement

purement ce que l'ami a de bon, il ajoute (1) : « Il » faut exclure de la contemplation fervente le pre- » mier amour, qui ne peut être que fort impar- » fait..... Il n'y a donc que l'amour désintéressé qui » puisse s'accommoder avec la plus haute contem- » plation. » Vous voyez par là, Monseigneur, que la contemplation étant l'exercice de l'amour de pure bienveillance, vous avez anéanti cette haute contemplation, en regardant cet amour si désintéressé comme chimérique; car il n'y a que celui-là qui puisse s'accommoder avec une contemplation sublime, et il faut exclure de l'exercice de cette *fervente contemplation* l'amour d'espérance, *qui ne peut être que fort imparfait*.

VIIIe OBJECTION.

XVI. Vous m'accusez d'avoir changé la première marque que le B. Jean de la Croix demande pour passer de la méditation à la contemplation. Cette marque est, selon vous, une impuissance absolue de méditer. Autrement on déclareroit aux ames qu'elles sont parfaites. Ainsi on les livreroit à l'illusion, et à la vaine complaisance. En vérité, Monseigneur, il est bien étonnant que vous vouliez faire paroître encore une fois une objection déjà si clairement détruite.

1° Niez-vous qu'en général la contemplation ne soit plutôt l'exercice des parfaits que des imparfaits? Vous ne pouvez le désavouer. Il faut donc, selon vous, aussi bien que selon moi, laisser voir

(1) *Guide spirit.* trad. par le P. Brignon, IIIe traité, ch. IX, sect. I : p. 151, éd. de Paris, 1689.

à une ame qu'on la laisse passer d'un exercice des imparfaits à un exercice des parfaits. Vous voulez qu'on autorise ce passage, quand il est fondé sur une grâce gratuitement donnée, et sur une impuissance miraculeuse. Pour moi, je veux qu'on l'autorise sur l'expérience d'un simple attrait persévérant avec les deux autres marques. Lequel de nous deux flatte le plus les ames de cet état? qui de vous ou de moi les tente plus d'orgueil et de présomption? 2° Vous leur proposez aussi bien que moi la contemplation, qui est d'ordinaire l'exercice des parfaits, et en comparaison de laquelle la méditation n'est, selon le B. Jean de la Croix, *qu'un moyen de boue;* vous la leur proposez à cause qu'elles y sont appelées par une nécessité extraordinaire et miraculeuse : cet état miraculeux de leur intérieur est-il un bon moyen de les rabaisser à leurs propres yeux, et de les empêcher de se croire des ames au-dessus du commun? 3° Vous rendez cette marque indépendante des deux autres du B. Jean de la Croix; car dès qu'on suppose bien ou mal, sur le rapport de la personne, qui peut seule raconter sa propre expérience, qu'elle est dans une impuissance absolue de méditer, le directeur ne peut plus retenir cette ame; il faut qu'il cède à une absolue nécessité. Attendre les deux autres marques pour la contemplation, pendant que la méditation est supposée impossible, ce seroit, dans cette funeste attente, livrer une ame à l'inaction du quiétisme. 4° Si vous voulez attendre l'impuissance absolue de méditer, pour permettre la contemplation, il faudra selon vous retrancher toute contemplation active; car celle

qu'on fait dans l'impuissance de méditer, est la passive, selon vous, et selon vous il ne faut point en permettre avant l'impuissance. 5° Si vous attendez cette impuissance absolue, vous gênez les ames, vous les tyrannisez pour parler comme le B. Jean de la Croix, vous leur faites un crime de suivre l'attrait de la contemplation, toutes les fois qu'elles n'ont que de l'aridité, avec une répugnance extrême pour la méditation. Vous les laissez dans un scrupule horrible et continuel, puisqu'elles n'oseront jamais contempler, de peur qu'elles ne soient pas encore arrivées à l'absolue et actuelle impuissance des actes discursifs, qui ne peut être reconnue en chaque cas particulier, qu'après de grands efforts. 6° Direz-vous qu'on tente les ames de présomption et de vaine complaisance, toutes les fois qu'on les porte, suivant les marques de l'attrait de leur grâce, aux exercices du plus parfait amour, quoiqu'on leur fasse entendre d'ailleurs que dans ces exercices elles doivent craindre d'être infidèles à Dieu, et de n'avoir que l'apparence de la contemplation?

IX° OBJECTION.

XVII. Vous faites entendre qu'on ne doit pas s'étonner que les Pères, jusqu'à saint Bernard, en parlant de la perfection, n'aient jamais parlé de l'oraison passive, parce qu'une grâce gratuitement donnée ne fait rien à la perfection, et par conséquent n'est pas une chose dont les Pères aient dû parler en expliquant les voies les plus parfaites. Vous concluez que la question de la passiveté doit être regardée comme une chose *de fait et d'expérience*,

et non pas comme appartenant *à un dogme et à une tradition* (1).

Voici ce que je réponds. 1° Prétendez-vous que l'oraison passive prise dans ses actes propres, qui sont ceux du regard amoureux, ne soit ni libre ni méritoire? Si elle est libre, méritoire, convenable aux parfaits, les Pères en ont dû parler en parlant de l'état de perfection, et expliquer comment les deux grâces, l'une gratifiante, et l'autre gratuitement donnée, s'y trouvent jointes. *Le silence éternel de l'antiquité* sur ce que vous nommez une *excellente oraison*,.... *et l'Ecole du cœur* que *Dieu tient*, vous *charge* et vous accable. D'où vient qu'on ne trouve rien de cette *excellente oraison*, de cette *école du cœur*, dans toute l'antiquité, et qu'on voit *plutôt tout le contraire dans saint Augustin?* 2° Si la passiveté est une grâce gratuitement donnée, un don qui est en nous sans nous, comme *la prophétie, le don des langues ou des miracles*, d'où vient que les Pères n'en ont jamais fait aucune mention, et que saint Augustin dit *plutôt tout le contraire?* Quoi? la tradition n'est-elle nécessaire que pour autoriser des grâces gratifiantes? Un don si extraordinaire semblable à ceux des prophètes, une impuissance miraculeuse qui dispense de tous les actes sensibles du christianisme, qui peut en supprimer encore d'autres, sans que nous puissions dire quels précisément, et qui peut aboutir si naturellement à autoriser l'oisiveté intérieure du quiétisme, n'a-t-elle besoin d'aucun témoignage de la tradition pendant douze siècles? Réserverez-vous pour les

(1) *Myst. in tuto*, n. III : tom. XXIX, p. 147.

derniers temps cette nouveauté si prodigieuse, si dangereuse, si inouie jusqu'à saint Bernard, et si contraire à saint Augustin? L'attribuerez-vous aux mystiques pour les opposer aux Pères? Ferez-vous parler ces mystiques d'une absolue impuissance, lorsqu'ils expliquent eux-mêmes, que ce n'est que *comme* une impuissance, *un grand dégoût et une répugnance intérieure?* Les Quiétistes seront-ils reçus à dire, toutes les fois qu'ils s'imagineront éprouver des impuissances et des motions extraordinaires, qu'il s'agit *d'un fait*, et non pas *d'un dogme*, que c'est *l'expérience*, et non *la tradition*, qui doit décider? *Quod facti, inquam, experimentique est, non traditionis, non dogmatis.* Où en serons-nous, si leurs prétendues expériences sont indépendantes de la tradition et du dogme?

XVIII. Pour suppléer au défaut de la tradition, vous avez voulu recourir à l'Ecriture. Vous citez les exemples des prophètes, pour nous accoutumer *à ces grands changemens*, que vous dites qui se font *soudainement et par une main souveraine...* « Tout » d'un coup, dites-vous (1), et lorsqu'on y pense le » moins, on se trouve comme un autre Elie ou » comme un autre David, en figure de Jésus-Christ... » et le tout sans que la volonté y ait de part. » Donner à une ame passive de telles idées d'elle-même, est-ce la tenir dans l'humilité? Est-ce craindre pour elle la présomption? La nature superbe n'est-elle point flattée lorsqu'une personne entend dire à un directeur, ou qu'elle lit dans ses écrits, que « tout d'un coup... elle se trouve comme un » autre Elie, ou comme un autre David, en figure

(1) *Inst. sur les États d'orais.* liv. VII, n. 5.: tom. XXVII, p. 261.

» de Jésus-Christ. » La nature aussi lâche que vaine n'aime-t-elle pas ces miraculeuses ressemblances qui viennent lors*qu'on y pense le moins,.... et le tout sans que la volonté y ait de part.* Les ames passives qui liront cet endroit ne seront-elles point tentées de croire que leur intérieur est un perpétuel miracle de grâce? Mais encore, sur quoi est fondé cet état si miraculeux, et si inconnu à tous les saints jusqu'à saint Bernard? Vous prétendez que ces grands changemens *d'une main souveraine..... sans qu'on lui puisse résister.....* paroissent *incontestablement dans les extases ou ravissemens, et dans toutes les inspirations prophétiques.* Pour les extases, les ravissemens, les inspirations des prophètes, je ne m'étonne pas que vous les trouviez dans l'Ecriture; ils y sont clairement marqués. Y trouverez-vous de même vos impuissances mystiques miraculeuses, et presque perpétuelles? Si elles y étoient, vous ne manqueriez pas d'en citer les exemples, et puisque vous ne les citez pas, il faut conclure que le *silence éternel* de l'Ecriture ne vous *charge* pas moins que celui de la tradition.

XIX. Mais encore peut-on dire que les inspirations prophétiques étoient de telle nature que les prophètes ne pouvoient y résister. Dieu recommande aux prophètes fidèles de ne lui résister pas, et ils sont loués pour lui avoir obéi. Les infidèles tels que Jonas lui résistent, et ils sont condamnés, punis, confondus pour leur résistance. Voilà toutes les preuves possibles de la liberté des uns et des autres. Vous sentez bien l'embarras où vous vous êtes jeté par là, et vous voudriez vous en tirer en disant qu'au moins il y a quelques inspirations prophétiques aux-

quelles les prophètes ne pouvoient résister. Mais cette réponse ne peut vous délivrer. Si vous aviez dit seulement que quelques inspirations prophétiques ont été de cette nature, je me serois contenté de vous en demander des exemples clairs et décisifs. Mais vous avez dit que cet entraînement « de main souveraine,..... sans qu'on lui puisse résister,... paroît » incontestablement dans les extases ou ravissemens » et dans toutes les inspirations prophétiques (1). » Qui dit *toutes*, n'en excepte aucune. Vous êtes néanmoins contraint, par vos propres paroles que j'ai citées, d'avouer (2) que *le songe mystique de Salomon* n'étoit pas de cette nature, quoiqu'il fût une inspiration prophétique très-véritable; car vous avez assuré qu'il y fit « un choix si digne de sa sagesse, qui » aussi reçut aussitôt une ample récompense (3). » *Il n'est* donc ni vrai ni supportable de dire que cet entraînement, auquel on ne peut résister, *paroisse incontestablement..... dans* TOUTES *les inspirations prophétiques*. Parler ainsi, c'est contredire formellement l'Ecriture; c'est vous contredire vous-même. C'est sur quoi vous auriez dû me donner l'exemple d'une rétractation ingénue, sans chercher des excuses qui ne couvrent rien, et qui ne font que montrer davantage votre embarras. Si vous aviez une chose aussi claire et aussi importante à me reprocher, nul terme ne vous paroîtroit assez dur pour me confondre.

Qu'alléguez-vous, Monseigneur, pour prouver que les prophètes n'étoient pas libres de résister à

(1) *Inst. sur les Et. d'orais*. liv. VII, n. 3 : tom. XXVII, p. 259. — (2) *Myst. in tuto*, n. 109 : tom. XXIX, p. 146. — (3) *Instr. sur les Et. d'orais*. liv. IX, n. 13 : tom. XXVII, p. 377.

Dieu? vous citez les exemples de saint Paul, de Job, de Jérémie et d'Ezéchiel. Mais quand ces exemples seroient décisifs en votre faveur, ils ne prouveroient pas que le défaut de liberté paroisse *dans toutes les inspirations prophétiques*. Il y a eu d'autres hommes prophétiquement inspirés. Par exemple, Jonas, et Salomon dans son songe mystique dont vous avez parlé, seroient toujours des exemples évidens, pour montrer qu'il est faux que cette suspension de liberté paroisse *dans* TOUTES *les inspirations prophétiques*.

Je veux bien néanmoins vous passer vos propositions les plus insoutenables, pendant que vous attaquez dans mes écrits celles qui sont vraies à la lettre. Mais voyons au moins si vos exemples sont bien concluans. Saint Paul ne savoit pas s'il fut ravi *avec son corps ou sans son corps* : donc il n'avoit point d'usage du libre arbitre dans ce ravissement. Quelle conclusion! Dieu ne peut-il pas ravir un homme au troisième ciel, en sorte que cet homme dans ce moment ne sente plus son corps ni aucune dépendance des sens, et que néanmoins sa volonté demeure libre? Direz-vous que Dieu ne le peut pas? Nous voyons même que cet apôtre, dans cette suspension des sens corporels, ne perdit l'usage ni de l'entendement ni de la mémoire; car il comprit et retint *les secrètes paroles qu'il n'est pas permis à un homme de rapporter*. Puisqu'il conserva, dans cette suspension des sens corporels, un usage libre de l'entendement et de la mémoire, qui sont les puissances les plus facilement troublées par les grands saisissemens, qui vous a dit qu'il ne conserva pas

aussi l'usage d'une volonté libre? N'est-il pas naturel que la volonté demeure libre, quand l'entendement ne se trouble pas?

Passons à l'exemple de Job. Vous voulez supposer qu'il ait parlé sans liberté. Mais direz-vous qu'il a été *entraîné, emporté, poussé de main souveraine,* pour proférer les paroles qu'il a proférées, et qui prises à la lettre sont des blasphêmes. Pour moi, je dirai qu'il étoit libre comme les autres hommes, mais que dans l'excès de sa peine, il a dit des paroles qui ne furent dites que d'un premier mouvement, comme les hommes les plus libres disent par premier mouvement, dans d'extrêmes peines, des paroles contraires à leurs vrais sentimens de patience, sans perdre néanmoins l'usage du libre arbitre. Parler autrement, seroit supposer que Job a été entraîné pour faire passivement les choses les plus inexcusables, et autoriser le mystère d'iniquité de Molinos.

Jérémie fut tenté de résister à Dieu, et il raconte tout ce qu'il avoit dit en son cœur dans le premier mouvement de cette tentation. Il s'écrie que Dieu l'a trompé, que la parole du Seigneur est devenue dans sa bouche un sujet *d'opprobre. J'ai dit,* continue-t-il (1), *que je ne me souviendrai plus de lui, et que je ne parlerai plus en son nom.* Voilà une tentation affreuse, voilà le premier mouvement d'un homme affligé de ce que ses prédictions funestes se tournent en dérision. En tout cela vous ne trouverez aucun défaut de liberté, que celui qui se trouve dans les premiers mouvemens indélibérés des hommes les plus libres. Il est vrai que le prophète dit dans la

(1) *Jerem.* xx. 9.

suite, en parlant contre les prophètes et contre les prêtres infidèles, qu'il est *comme un homme ivre, comme un homme plein de vin à la face du Seigneur et de ses paroles saintes* (1). Mais il ne s'agit d'aucune privation du libre arbitre. Il est seulement troublé de crainte et saisi d'horreur à la vue des vengeances de Dieu contre les faux prophètes. Direz-vous qu'un homme n'est pas libre, toutes les fois qu'il a le cœur troublé par les malheurs qu'il prévoit?

Je conviens que Dieu dit à Ezéchiel (2) : *Voilà que je t'ai environné de liens, et tu ne te tourneras point d'un côté sur l'autre, jusqu'à ce que tu aies accompli les jours, etc.* Vous vous récriez : « Avoit-il en » cet état la puissance naturelle sur son corps? » Non sans doute, il ne l'avoit pas, supposé qu'il fût réellement lié dans son lit. Mais 1° ses liens mystérieux pouvoient n'être pas réels. 2° Dieu pouvoit ne le lier que de son consentement, pour représenter plus sensiblement par les liens la captivité prochaine du peuple. 3° De ce que Dieu auroit lié son corps, il ne s'ensuivroit pas qu'il eût lié aussi sa volonté. Voulez-vous dire que tout homme dont on lie le corps a perdu l'usage du libre arbitre? Pour moi, je suppose que Dieu ne lia le prophète que par des liens mystérieux, qui étoient une simple représentation. Je crois que Dieu lui commanda de se coucher sur le côté, et qu'en le lui commandant, il lui demanda son consentement libre. Ce qui me le fait croire, est la manière dont la mission de ce prophète a commencé. Dieu l'instruit, l'exhorte, l'encourage, le menace pour le faire consentir librement

(1) *Jerem.* XXIII. 9. — (2) *Ezech.* IV. 8.

à tout ce qu'il va lui commander. *Fils de l'homme*, lui dit-il (1), *écoute tout ce que je te dis. Ne m'irrite point comme cette maison m'a irrité. Ouvre ta bouche, et mange tout ce que je te donne.* Le prophète étoit donc libre de résister, et d'irriter Dieu comme la maison d'Israël l'avoit irrité en lui résistant. Voilà donc une liberté du prophète qui regarde tout ce que Dieu va exiger de lui, et qui tombe autant sur les liens mystérieux que sur tout le reste. Mais voulez-vous achever de voir combien le prophète étoit libre en toutes ces choses. Dieu lui ordonne un aliment qui fait horreur (2). Le prophète est si libre de résister, qu'il résiste effectivement, et obtient de Dieu un autre aliment moins horrible en la place du premier. Sans doute le prophète reçut l'ordre de demeurer *lié et couché* sur un côté, comme il reçut celui de prendre un aliment horrible qu'il refusa de prendre, et en la place duquel il en reçut un autre. Vous voyez donc, par la conduite d'Ezéchiel, que *les esprits des prophètes*, selon l'expression de l'Apôtre (3), *sont soumis aux prophètes* mêmes, c'est-à-dire que leur esprit n'est point entraîné sans aucun usage de leur libre arbitre. Il est donc vrai que les exemples que vous citez sont manifestement contre vous.

Saint Chrysostôme, expliquant cet endroit de l'Apôtre, suppose que les prophètes dans leur inspiration prophétique sont libres d'arrêter cette impression divine. Voici ses paroles. L'Apôtre, dit-il (4), *ordonne de retenir* cette impression, κατέχειν κελεύει. Il parle encore ainsi : « De peur que l'homme ins-

(1) *Ezech.* II. 8. — (2) Ibid. IV. 12. — (3) *I. Cor.* XIV. 32. — (4) *Hom.* XXXVI *in Ep. I ad Cor.* n. 4 : tom. X, p. 339.

» piré ne désobéisse, l'Apôtre montre que ce don
» de Dieu est soumis. Il entend par l'esprit, l'opé-
» ration de l'esprit. Or s'il est vrai que l'esprit est
» soumis, à plus forte raison il n'est pas juste que
» vous, qui êtes plein de cet esprit, désobéissiez. »
Enfin ce Père dit que cette règle est donnée comme devant être suivie *dans tout le monde*, et que c'est sans exception ce qui est *enseigné dans toutes les églises*. Il paroît évidemment, par ces paroles, combien ce Père étoit éloigné de croire que les prophètes fussent *entraînés, emportés et poussés de main souveraine,..... sans qu'ils lui pussent résister*. S'ils eussent été ainsi entraînés sans liberté, l'Apôtre auroit eu tort d'ordonner qu'ils arrêtassent en eux l'impression divine. Il auroit eu tort de vouloir qu'ils observassent si régulièrement cet ordre et cette police des églises. L'esprit qui entraîne souverainement n'est point soumis à l'homme qui est entraîné. Celui qui ne peut résister à une main souveraine n'est point obligé d'obéir, et on ne peut avec justice lui commander. Voilà néanmoins la règle que saint Paul donne, et que saint Chrysostôme explique, pour les inspirations prophétiques dans toutes les églises. Comment donc avez-vous pu dire, Monseigneur, que votre proposition sur l'entraînement « de main
» souveraine,..... sans pouvoir lui résister,..... paroît
» incontestablement dans les extases ou ravissemens,
» et dans *toutes* les inspirations prophétiques. »

XX. Votre ressource est de sortir de la défensive, et de faire diversion en m'accusant de fanatisme, parce que j'ai dit que la grâce actuelle est celle par laquelle la volonté de bon plaisir nous est déclarée.

Vous m'accusez même d'avoir manqué à la bonne foi en supprimant cet endroit de ma Lettre pastorale. *Profectò*, dites-vous (1), *non omnia sua, bonâ fide, ut oportebat, exposuit; tacuit enim gratiam actualem eam esse, quâ voluntas beneplaciti nobis innotescat.* L'endroit que vous me reprochez est de ma *Lettre pastorale*, page 8 (2). Cet endroit en cite un autre de mon livre de l'*Explication des Maximes*, pages 150 et 151, où j'avois parlé ainsi : « Il y a une » volonté de Dieu qui se montre à nous par l'ins- » piration ou attrait de la grâce, qui est dans tous » les justes. Cette volonté de Dieu doit être toujours » supposée entièrement conforme à la volonté écrite, » et il n'est pas permis de croire qu'elle puisse exi- » ger de nous autre chose que l'accomplissement » des préceptes et des conseils renfermés dans la loi. » Rien n'est plus opposé à l'illusion que cette règle.

1° Je voulois que cet attrait ne fût que *l'inspiration de la grâce qui est dans tous les justes*. Je n'admettois donc point dans les parfaits aucun attrait d'un autre genre que celui qui est dans les imparfaits. Or il est certain que l'attrait de grâce qu'on suppose dans les imparfaits n'est pas celui dont on peut craindre le fanatisme. 2° Je voulois que cet attrait fût toujours regardé comme faux, à moins qu'il ne fût entièrement conforme aux préceptes et aux conseils évangéliques. 3° Je ne disois pas que cet attrait fût l'unique règle pour connoître la volonté divine; (à Dieu ne plaise!) je disois seulement que la volonté *de Dieu se montre à nous* par cet attrait.

(1) *Myst. in tuto*, n. 129 : tom. XXIX, p. 155. — (2) *Voyez* ci-dessus : tom. IV, p. 184.

La grâce n'est utile à l'homme qu'en ce qu'elle l'éclaire et l'attire. Elle ne peut l'éclairer en chaque occasion qu'en lui montrant ce que Dieu veut. Elle ne peut l'attirer qu'en l'invitant à l'accomplissement précis de cette volonté.

Il est donc certain qu'elle est une lumière par laquelle cette volonté se montre à nous et nous invite à la suivre. Mais on ne peut pas dire qu'elle est la règle par laquelle on discerne cette volonté. La règle constante et certaine pour discerner la volonté de Dieu de bon plaisir, est sa volonté signifiée et écrite. La lumière de la grâce ne nous donne jamais de certitude; elle nous laisse dans l'obscurité de la foi. D'ailleurs nous devons croire que tout ce qui ne s'accorderoit pas avec la règle des préceptes ne peut jamais venir d'un vrai attrait de grâce.

Dans mon *Instruction pastorale*, j'avois cité cet endroit de mon livre, pour prouver que selon le texte on ne pouvoit jamais, sur l'attrait prétendu de la grâce, consentir à sa réprobation, parce que ce consentement seroit contraire à la volonté signifiée, qui est notre règle invariable pour discerner les volontés de bon plaisir. Voici mes propres paroles : « Pour prévenir le danger d'illusion, j'ai voulu » qu'on ne pût sous aucun prétexte, s'éloigner de la » règle invariable des volontés signifiées, parce que, » comme je l'avois remarqué, cette volonté de bon » plaisir, qui se fait connoître à nous par la grâce ac- » tuelle, est toujours conforme à la loi. » Vous voyez deux choses; l'une, que je ne reconnois cet attrait de grâce actuelle comme véritable, qu'autant qu'il *est conforme à la loi;* l'autre, que dans ce cas même,

je ne le mets que comme un principe qui nous illumine pour nous *faire connoître* ce que Dieu demande, et pour nous y attirer. Est-ce là donner absolument et en général la grâce actuelle comme la règle pour discerner la volonté de Dieu?

Vous me reprochez d'avoir posé pour règle dans l'*Explication des Maximes* (1), etc. « Les préceptes » et les conseils de la loi écrite, et la grâce actuelle » qui est toujours conforme à la loi. » C'est là-dessus que vous vous récriez : « La grâce actuelle n'est » chez aucun théologien une règle, mais une force qui » excite à suivre la règle (2). » Hé, ne voyez-vous pas qu'une règle qui n'est règle qu'avec une entière subordination à une autre, ou, pour mieux dire, que j'assujettis à être elle-même toujours réglée par l'autre règle, que j'ai appelée la seule invariable, n'a aucune *autorité toute seule* et par elle-même.

XXI. Mais voici, souffrez que je le dise dans une extrême nécessité, en quoi vous vous trompez très-dangereusement, lors même que vous m'accusez de parler témérairement un langage nouveau. Premièrement, il est faux que la grâce actuelle ne soit *qu'une force qui nous excite*; car elle est aussi une lumière qui nous montre la volonté de Dieu en chaque occasion.

2° Elle est même une *règle* ou marque pour discerner la volonté de bon plaisir en certains cas, mais une règle qui ne décide qu'autant qu'elle est conforme à la volonté signifiée dans l'Ecriture et dans la tradition. Voici comment : Dans tous les cas de précepte, ou de conseil qui pourroit se tourner in-

(1) *Art.* VII *vrai*, p. 65. — (2) *Myst. in tuto*, n. 131 : t. XXIX, p. 156.

sensiblement en précepte, tout juste, en quelque degré de perfection qu'il soit, doit supposer l'attrait de la grâce actuelle, quoiqu'il ne le sente pas, et se déterminer à agir, quoi qu'il lui en puisse coûter. Mais pour les saintes ames qui sont dans une occupation très-fréquente de Dieu, elles peuvent suivre librement l'attrait de la grâce pour certains actes pieux plutôt que pour d'autres, dans le cas où elles ne voient rien, ni dans les préceptes ni dans les conseils qui les détermine à quelque exercice précis. Alors l'attrait est une marque de la volonté de bon plaisir. Nier cette vérité, c'est décréditer tous les meilleurs livres spirituels, c'est renverser la pratique des saints, c'est gêner perpétuellement les ames; c'est ignorer une des principales règles données par les hommes consommés dans la vie intérieure, qui est que plus les ames sont livrées à la grâce, et avancées dans les voies de Dieu, plus il faut consulter leur attrait intérieur, supposé qu'il ne tende qu'aux choses saintes. N'avez-vous pas vous-même reconnu que l'attrait intérieur est la troisième marque ou règle par laquelle, selon le B. Jean de la Croix, on peut discerner la volonté de Dieu pour le passage de la méditation à la contemplation? Ce que vous blâmez dans mes écrits se trouve donc approuvé dans les vôtres. Parler autrement, ce seroit bouleverser les maximes de la vraie spiritualité, et gêner l'esprit de Dieu. Si vous doutiez de cette vérité, il faudroit que vous eussiez approuvé les livres du père Surin sans les lire; car il ne respire autre chose que cette maxime.

Ne dites plus, de grâce, Monseigneur, ce que vous avez déjà dit tant de fois, et sur quoi vous ne pou-

vez

vez persuader personne, savoir que vous n'avez appelé *le cas des préceptes affirmatifs très-rare*, qu'à cause que *les momens en peuvent à peine être fixés*. Vous voudriez confondre ces deux propositions pour sauver l'une par l'autre. Mais elles sont trop distinctes dans votre texte. Outre que vous assurez, que *les momens du précepte peuvent à peine être fixés*, vous déclarez de plus que *le cas du précepte est très-rare*. Votre proposition est générale et sans exception pour tout *précepte affirmatif*. Or il est faux que le cas du précepte affirmatif, par exemple celui d'entendre la messe, soit *très-rare*, puisqu'il faut l'entendre toutes les fêtes et dimanches. Il est encore plus faux que les cas d'accomplir les préceptes, de croire les vérités révélées, d'espérer les biens promis, et d'aimer Dieu pour Dieu même soient *très-rares*, puisque le besoin de résister aux tentations, de nourrir l'ame par les vertus, et de ne tomber pas dans un relâchement insensible, nous obligent à des actes fréquens de foi, d'espérance et de charité.

De plus, il est faux que ce cas *puisse à peine être fixé à certains momens*. Les momens des tentations, où ce besoin pressant se réveille, ne sont que trop précis, trop fréquens et trop marqués. Enfin il n'est pas question de les fixer avec une rigueur métaphysique pour l'espace d'une minute. Il suffit que le cas du précepte soit pressant dans une certaine étendue morale qu'on nomme le moment présent; par exemple, quand il est onze heures un dimanche, je puis entendre la messe une demi-heure plus tôt ou plus tard. Mais je suis arrivé à la dernière heure du jour; qui est, moralement parlant, l'occasion précise

et pressante où je dois accomplir le précepte. Il en est de même de la foi, de l'espérance, de la charité, etc. A toute heure, il se présente des occasions où nous sommes déterminés par les préceptes, ou du moins par les conseils, à juger selon la foi, à nous ranimer par l'espérance, à préférer Dieu aux créatures, et à exercer plus ou moins distinctement toutes ces vertus. Parler autrement, c'est flatter les hommes dans les désirs de leurs cœurs, et autoriser le relâchement. Il n'est donc pas vrai que les temps où le précepte oblige, soient si difficiles à marquer précisément, et il est encore moins vrai que ces cas soient *très-rares*. Vos excuses tant de fois répétées avec tant d'autorité, sur des expressions si inexcusables, ne servent qu'à montrer combien vous êtes loin de la sincère rétractation à laquelle vous m'invitez. Si j'avois parlé comme vous l'avez fait en cette occasion, il n'y auroit point de censure qui vous parût assez rigoureuse pour me foudroyer.

XXII. Revenons, Monseigneur, à vos impuissances absolues pour tout acte, tant discursif que sensible, et reconnoissez enfin combien les suites en sont dangereuses. 1° Ces impuissances, pendant qu'elles durent, dispensent l'ame de tout acte de religion qu'elle puisse sentir, et duquel elle puisse dire aux autres et à soi-même : Je l'ai fait. 2° Cette impuissance est miraculeuse ; car rien n'est plus miraculeux, qu'un état où une ame ne peut former aucune des demandes de l'oraison dominicale, ni dire intérieurement : J'aime Dieu, parce qu'il est bon. Il est vrai que ce miracle n'est qu'intérieur, et qu'il n'éclate point au dehors. Mais il est évident à

l'ame qui l'éprouve; elle le voit, puisqu'elle en rend compte à son directeur; et il ne lui est permis, selon vous, de s'abstenir des actes discursifs, qu'à cause qu'elle est pleinement convaincue de son absolue impuissance de les former. Il faut qu'elle en soit convaincue, comme je le suis, que je ne puis voler sans ailes.

3° Il faut que cette ame soit crue sur sa seule parole pour la vérité de cette impuissance. Le directeur, quelque éclairé et expérimenté qu'il soit, ne peut pénétrer le secret intime des cœurs. Il n'y a que l'ame qui éprouve l'impuissance purement intérieure, qui puisse la discerner; et si par malheur elle en prend une imaginaire pour une véritable, l'illusion est sans remède. 4° Rien ne tente si violemment d'orgueil les ames, et ne les porte à une illusion si dangereuse, qu'un état miraculeux qui les dispense si souvent de tout acte sensible de religion. Comment peuvent-elles ne se regarder pas comme des ames extraordinaires, lorsqu'elles sont dans l'expérience actuelle de ce miracle intérieur *presque perpétuel*.....

5° On trouvera que les mystiques qui sont tombés dans le quiétisme, n'y sont tombés qu'en supposant en eux ces sortes de *motions extraordinaires* qui les dispensent de la pratique des vertus, qui les autorisent dans l'oisiveté, et qui les engagent insensiblement à passer au-delà des bornes. Ce n'est point en aimant Dieu pour Dieu même, indépendamment du motif de la récompense, que les ames s'égarent, puisque d'ailleurs on leur enseigne toujours qu'en aimant Dieu indépendamment de la récompense, il n'en faut pas moins désirer la récompense, que ce

désir nous est commandé, et qu'il sert à nourrir la charité et à diminuer la concupiscence. Mais les ames s'égarent en se croyant *poussées de main souveraine* pour suspendre les actes sensibles de toutes les vertus, et en s'accoutumant à se conduire par l'entraînement intérieur au préjudice de l'obéissance.

Le grand remède contre l'illusion est la voie obscure de la pure foi, où l'on ne voit que les pures règles évangéliques, sans s'arrêter à nulle lumière qui mène plus loin. De là vient que vous avez vous-même reconnu que « l'esprit des vrais mystiques » est d'exclure toutes ces motions extraordinaires, » qu'ils réservent à l'inspiration et aux états pro- » phétiques. » Peut-on concevoir *des motions* plus *extraordinaires*, ni même plus miraculeuses, que celles qui suspendent le libre arbitre *par une main souveraine*, et qui mettent tout-à-coup une ame dans une absolue impuissance de toute opération discursive et sensible?

6° Cette impuissance est, selon votre texte, *indéfinie* en deux manières. J'ai eu raison de vous l'imputer, et vous ne pouvez vous en plaindre, sans oublier vos propres paroles. D'un côté, elle est indéfinie pour le retranchement des actes; car outre les actes discursifs et les actes sensibles, que vous excluez en termes formels, vous assurez encore (1) que « la » main de Dieu ,.... dans le temps de l'oraison, ex- » clut les actes discursifs et les autres dont il plaît » à Dieu de faire sentir aux ames la privation, etc. » Vous ajoutez (2) : « Elle emporte la suppression des

(1) *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. VII, n. 14 : tom. XXVII, p. 272.
(2) Ibid. n. 15.

» actes discursifs, ou de quelques autres, dans le » temps de l'oraison seulement. » Est-ce là donner une borne précise à une impuissance si dangereuse, et qui *peut insensiblement* éteindre toute religion? Poser en général l'exclusion *des autres* actes *dont il plaît à Dieu, etc.* est-ce arrêter l'esprit du lecteur? Où est la borne? Montrez-la moi. Il est vrai que vous dites que la passiveté n'exclut point tout acte. Mais où pouvez-vous vous arrêter en deçà de cette extrémité? Vous avouez vous-même, qu'il n'y a en deçà de la cessation entière des actes aucun point fixe. « Il faut demeurer d'accord, dites-vous, » que Dieu peut pousser bien loin, ou, pour mieux » dire, aussi loin qu'il veut, ces états passifs, sans » que personne puisse lui demander : Pourquoi faites-» vous *ainsi?* De sorte qu'on ne peut mettre de » bornes à ces états que par la déclaration qu'il a » faite de sa volonté, dans sa parole écrite et non » écrite. » Ainsi en deçà du péché et de la cessation absolue de tout acte, vous concluez *qu'on ne peut mettre de bornes* à la passiveté. Ce qui est *indéfini*, n'est qu'une chose à laquelle on ne peut mettre de bornes. Voilà donc un sens dans lequel votre passiveté est *indéfinie*. D'un autre côté, elle ne l'est pas moins pour sa durée. Il est vrai que vous voulez qu'elle ne soit point sans quelque interruption. Mais les plus courtes interruptions peuvent suffire pour satisfaire à votre texte. Si quelqu'un, en admettant la passiveté, vient dire que c'est une illusion d'en faire un état, vous lui répondrez (1) : « Nous appelons un état d'oraison, l'ha-

(1) *Inst. sur les Et. d'or.* liv. VII, n. 14 ; p. 272.

» bitude fixe et permanente, qui prépare l'ame à la » faire d'une façon plutôt que d'une autre. » Si on insiste, vous ajouterez : « Ainsi l'oraison passive est » fixe et perpétuelle en sa manière. Ainsi elle com- » pose ce qui s'appelle un état, et met l'ame dans une » sainte stabilité, où elle est sous la main de Dieu » de cette admirable manière qui dans le temps de » l'oraison exclut les actes discursifs et les autres dont » il plaît à Dieu, etc. » Vous avez remarqué (1) que « la consultation de la mère de Chantal à saint Fran- » çois de Sales, réduisoit aussi la suppression des » actes de discours et de propre industrie, spécia- » lement au temps de l'oraison; parce qu'encore » que Dieu soit le maître de répandre ces impuis- » sances en tel endroit de la vie qu'il lui plaira, sa » conduite ordinaire est de les réduire au temps » spécial de l'oraison. » Voilà donc la passiveté qui dure tout au moins autant que *le temps spécial de l'oraison*. Alors elle « ne se remuoit nullement pour » faire des actes sensibles de l'entendement et de » la volonté, non pas même pour la pratique des » vertus ni détestation des fautes. » N'avez-vous pas ajouté que son oraison étoit *presque perpétuelle?* Puisque la passiveté remplissoit au moins le *temps spécial de l'oraison*, elle étoit donc, selon vous, *presque perpétuelle*, comme l'oraison même. Aussi assurez-vous que son oraison étoit « continuelle, » par la disposition toujours vive du simple regard » de Dieu en toutes choses. » Voilà le *simple regard* qui fait la nature de cette oraison. A mesure que l'oraison croissoit, cette passiveté miraculeuse crois-

(1) *Inst. sur les Et. d'or.* liv. VIII, n. 29 : p. 329.

soit aussi, selon vous. Ainsi elle étoit indéfinie pour la durée, puisqu'elle n'avoit aucune borne fixe, et qu'elle ne cessoit point de croître.

Rien ne pouvoit en arrêter l'accroissement, pourvu qu'elle ne fût pas absolument perpétuelle. Vous remarquez que « comme par ces divines impuissances, » qui la tenoient si souvent sous la main de Dieu, » sa vivacité naturelle, que Dieu vouloit dompter » par ce moyen, se ralentissoit tous les jours : sa » grande cessation d'opérations intérieures lui fit » trouver cette invention. » L'invention fut de dresser une formule d'un grand acte qui comprît dans sa généralité tous ceux qu'elle ne faisoit pas expressément. Remarquez en passant, Monseigneur, que cette passiveté n'alloit, selon vous-même, qu'à retrancher les actes *sensibles* et empressés qui viennent *de la vivacité naturelle*. Si on demande pourquoi saint François de Sales a pu donner pour règle absolue à cette vénérable mère, « de demeurer en » Dieu sans vous essayer de rien faire,.... sinon à » mesure qu'il l'exciteroit. » Cette mère en avoit déjà rendu la raison par avance. C'est, disoit-elle, que « Dieu met dans l'ame les ressentimens qu'il faut, » et l'éclaire parfaitement, et mille fois mieux qu'elle » ne pourroit être par tous ces discours (1). » Vous direz que ce n'est que pour *le temps spécial de l'oraison*. Mais cette oraison étoit *presque perpétuelle*, et d'ailleurs la sainte mère va encore plus loin. « Je retourne, dit-elle, à vous demander, mon très-» cher Père, si telle ame ne doit pas demeurer toute

(1) *Inst. sur les Et. d'or.* liv. VIII, n. 29 : p. 329. *Vie de la M. de Chant.* IIe part. ch. VII.

» reposée en son Dieu, lui laissant le soin de ce
» qui la regarde tant intérieurement qu'extérieure-
» ment, sans attention, sans élection, sans désir
» quelconque, etc. sinon que notre Seigneur fasse
» en elle, d'elle, et par elle, sa très-sainte volonté. »
Vous voyez qu'elle retourne au saint pour pousser plus loin sa question sur la passiveté. Ce qu'elle avoit demandé d'abord pour le temps spécial de l'oraison, elle retourne encore à le demander pour la conduite *tant intérieure qu'extérieure.* « Le saint
» approuve qu'elle demeure ainsi sans attention, sans
» élection, sans désir quelconque (c'est-à-dire pas-
» sivement), afin que Dieu fasse d'elle, en elle et
» par elle sa très-sainte volonté,.... tant pour l'in-
» térieur que pour l'extérieur..... Dieu vous soit
» propice, dit-il, ma très-chère fille. L'enfant qui
» est entre les bras de sa mère n'a besoin que de
» la laisser faire, et de s'attacher à son cou. » Alors cette sainte mère, craignant de tenter Dieu et de manquer à s'exciter, fit encore cette question. « Mon
» père, notre Seigneur n'a-t-il pas un soin parti-
» culier de donner tout ce qu'il est requis à cette
» ame ainsi remise? Les personnes, répondit le
» saint, de cette condition lui sont chères comme la
» prunelle de son œil. » Voilà une décision absolue, tant pour l'intérieur que pour l'extérieur, tant pour l'oraison que pour la conduite extérieure hors de l'oraison. Enfin la sainte le consulte touchant ce que « les prédicateurs et les bons livres enseignent
» sur la méditation des mystères. » Elle assure que « l'ame qui est en l'état ci-dessus ne le peut en fa-
» çon quelconque en cette manière. » Le saint n'exige

point d'elle qu'elle le fasse *en cette manière*, même hors *du temps spécial de l'oraison*. Elle lui dit qu'il y a dans l'oraison passive même « un simple souve-» nir et une représentation fort délicate des mystères, » avec des affections, etc. » Le saint répond : « Que » l'ame s'arrête au mystère, en la façon d'oraison » que Dieu lui a donnée; car les prédicateurs et » les Pères spirituels ne l'entendent pas autrement. » Il paroît clairement que l'ame, selon la décision de ce grand saint, ne doit point sortir de la passiveté pour s'occuper des vertus et des mystères, mais que les vertus et les mystères lui sont donnés dans sa passiveté. Cet état toujours passif ne peut alarmer personne, dès qu'on le borne à retrancher librement, suivant un simple attrait de grâce, tous les actes discursifs et empressés qui viendroient *de la vivacité naturelle*. Mais quand on suppose, comme vous le faites, une impuissance absolue et miraculeuse, qui va toujours croissant, et qui se répand tant sur la conduite extérieure que sur la vie intérieure, et *sur le temps spécial de l'oraison*, enfin qui est presque perpétuelle, elle doit alarmer toute l'Eglise.

XXIII. Si vous en doutez encore, Monseigneur, souffrez que je compare ainsi ensemble deux personnes. Je suppose que vous diriges l'une selon les principes de vos livres, et que je dirige l'autre selon les principes des miens. Vous me reprochez l'attrait de la grâce qui marque la volonté de Dieu; je vous reproche vos impuissances absolues : voyons qui sera plus précautionné contre l'illusion.

La personne que je dirige est dans une passiveté

continuelle, mais libre, et non invariable : c'est-à-dire que d'ordinaire elle n'agit que par le principe surnaturel, suivant l'attrait de la grâce, et qu'elle s'accoutume peu à peu à retrancher tous les actes empressés qu'elle *feroit par vivacité naturelle.* Du reste, elle craint, mais sans servilité, elle espère, mais sans mercenarité. Il est vrai qu'elle aime Dieu pour Dieu même, par les actes de la charité, indépendamment du motif de l'espérance. Mais l'exercice fréquent de l'espérance ne laisse pas de réveiller et de nourrir sa charité, quoique le motif de l'une de ces deux vertus n'entre point dans les actes de l'autre comme un motif propre. Si elle veut se dispenser, sous prétexte de passiveté, d'exercer toutes les vertus distinctes en chaque occasion convenable, je lui réponds qu'elle se conduit contre la règle de mon livre ; que, suivant mon livre, la passiveté, si elle vient de Dieu, laisse toujours l'ame entièrement libre pour les vertus distinctes que Dieu demande dans l'Evangile : j'ajoute qu'elle ne doit croire l'attrait véritable qu'autant qu'il la porte au parfait accomplissement des promesses et des conseils évangéliques pour toutes les vertus. Je l'oblige à supposer l'attrait de grâce, quoiqu'elle ne le sente pas, dans tous les cas d'une certaine étendue morale, où le précepte la détermine, et même dans tous ceux à l'égard desquels les conseils peuvent se tourner en préceptes, ou être convenables pour mettre les préceptes en pleine sûreté. Je ne laisse aucune liberté à l'attrait que pour le choix de certaines occupations intérieures qui sont également pieuses. Quel prétexte peut-il rester à cette ame, selon mon livre,

pour tomber dans l'oisiveté, ni pour négliger l'exercice de l'espérance et des autres vertus? D'un autre côté, quelle illusion peut l'éblouir, si elle se tient à sa règle, qui est celle de mon livre. Je ne lui laisse supposer aucune *motion extraordinaire*, encore moins des impuissances miraculeuses. Je n'admets aucune lumière que celle de la pure et obscure foi, dans la dépendance entière de ses supérieurs. Je suppose que l'attrait de la grâce est toujours le même, dans l'oraison et hors de l'oraison : c'est-à-dire qu'il est obscur comme l'état de pure foi où on l'éprouve. Je suppose également cet attrait tant pour la contemplation négative que pour l'autre. Je ne veux point, comme vous m'en accusez sans preuve, qu'on attende un attrait de grâce *singulière* pour *s'occuper de Jésus*-Christ et des mystères de son humanité. Au contraire, je veux qu'on suive avec une égale fidélité l'attrait, soit qu'il porte à la contemplation de Dieu seul, ou qu'il invite à celle de Jésus-Christ. Dieu-homme et de ses mystères. Si une ame étoit long-temps à perdre entièrement de vue Jésus-Christ sous prétexte de son attrait, je supposerois que son attrait seroit faux, et que ce seroit une illusion. Enfin je veux qu'une ame, suivant l'attrait et proportionément à ses forces présentes, aspire toujours à la perfection, mais sans se croire parfaite, et sans envisager de loin le degré de perfection, pour lequel elle ne doit travailler que dans les suites. Tel est *ce systême* impie et monstrueux, *à la vanité* duquel vous assurez, Monseigneur, qu'*il y a long-temps que j'ai tout sacrifié* (1).

(1) *Rép. aux 1r Lettr.* tom. XXIX.

Tel est ce systême dont vous me croyez idolâtre. Tel est ce systême qui, selon vous, met l'Eglise en péril, et éteint toute religion, en sorte que vous ne trouvez plus de *salut* qu'à diffamer votre confrère, et à le dénoncer *à toute la terre* comme un fanatique. Mais voyons le vôtre, et examinons comment vous pouvez diriger une ame selon vos principes.

Votre principale barrière contre l'illusion sera de défendre à une ame de vouloir aimer Dieu autrement que pour l'utilité d'être heureuse en lui. Vous lui interdirez sévèrement ces *pieux excès*, ces *amoureuses extravagances*, ces *raffinemens* de dévotion par lesquels on *s'impose* à soi-même. Ainsi votre principale sûreté dans la vie intérieure, est de supprimer la première des vertus, qui est l'ame de toutes les autres, de rejeter tous les actes de parfaite contrition, et de réduire toute la piété à désirer d'être heureux en Dieu, et à craindre de perdre cette utilité : ainsi, au lieu de craindre l'illusion dans la recherche de nous-mêmes, vous mettrez au contraire toute la religion à chercher notre bonheur dans ce qui peut nourrir insensiblement une subtile cupidité, et l'amour de pure bienveillance sera décrié comme la source contagieuse du quiétisme.

Du reste, vous supposerez vos impuissances miraculeuses de l'état passif, qui n'étant pas absolument sans quelque interruption, seront néanmoins *presque perpétuelles*, et iront toujours croissant jusqu'à la mort. Si vous voulez obliger l'ame que vous dirigerez, à faire des actes distincts et sensibles *pour la pratique des vertus et pour la détestation des fautes*,

elle vous répondra, selon vos propres termes : Je suis *dans les impuissances mystiques ;* je suis *entraînée, emportée, poussée de main souveraine... sans pouvoir lui résister.* Vous appartient-il à vous directeur d'arrêter la main de Dieu? Pouvez-vous exiger de moi les actes discursifs et sensibles, « dont il plaît à Dieu » de me faire sentir la privation ?..... Ces actes sont » suspendus dans les momens que Dieu veut, en » sorte qu'il ne m'est point possible de les exercer » dans ces momens,..... étant comme poussée de » main souveraine; non-seulement je ne discours » plus, mais encore je ne puis plus discourir. »Voilà ce que j'ai appris de vous-même en lisant votre livre.

Vous direz à cette ame qu'elle doit obéir. Oui, dira-t-elle, mais plutôt à Dieu qu'aux hommes. Dieu est *presque perpétuellement* mon directeur immédiat dans la passiveté; vous ne l'êtes que dans les courts intervalles qui restent. Revenez dans ces intervalles, si vous pouvez y arriver à propos. Mais ces courts intervalles diminuent de jour en jour. « Dieu peut » pousser bien loin, ou, pour mieux dire aussi loin » qu'il veut, ces états passifs, sans que personne puisse » lui demander : Pourquoi faites-vous ainsi? »

Alors vous direz à cette ame : Il est vrai, « on ne » peut mettre de bornes à ces états que par la décla- » ration qu'il a faite de sa volonté écrite et non » écrite. » Mais cette volonté vous oblige à éviter le péché, à penser à Jésus-Christ, et à faire des actes distincts des vertus. Hé bien, répondra-t-elle, je m'abstiendrai de tous les péchés; mais je ne penserai par un choix libre à Jésus-Christ et je ne ferai

les actes sensibles des vertus, que quand je ne serai point passive, c'est-à-dire presque jamais; car je suis *presque perpétuellement* dans la passiveté, et elle croît en moi chaque jour. Ainsi chaque jour j'échappe, pour ainsi dire, de plus en plus à votre direction, et mon impuissance de suivre vos conseils augmente.

Si vous dites à cette personne qu'elle n'en est pas meilleure pour être dans cet état miraculeux, et qu'on peut y être en état de péché; elle vous répondra : On peut bien en avoir quelques impressions naissantes et passagères de cet état, avant que d'être converti. Mais direz-vous qu'on puisse être dans cet état « d'habitude fixe et permanente, dans cette orai- » son fixe et perpétuelle en sa manière,... dans cette » sainte stabilité sous la main de Dieu de cette ad- » mirable manière, » si on étoit actuellement ennemi de Dieu et hors de sa grâce ? Quoi qu'il en soit, il est inutile de raisonner. Je suis *entraînée, emportée, poussée de main souveraine;* mon état est un miracle *presque perpétuel,* et qui croît tous les jours. Je n'en puis douter; Dieu donne-t-il cette infusion d'amour extatique, et cette suite de vie miraculeuse, aux ames qu'il ne préfère point aux autres? Tout ce que je puis faire, pour vous obéir, est de faire des actes sensibles dans ces courts intervalles où Dieu me laisse encore un peu à moi. Alors, si vous le voulez, je dresserai, comme la mère de Chantal, une formule d'un grand acte général qui comprendra tous ceux que je ne pourrai presque jamais faire.

Que répondrez-vous, Monseigneur? donnerez-vous à cette personne des décisions contraires à vos livres?

direz-vous qu'elle a eu tort de les lire? nierez-vous son impuissance? lui direz-vous qu'elle est dans l'illusion? Si j'y suis, dira-t-elle, c'est vous qui m'y avez précipité par votre livre. Pourquoi m'avez-vous appris à supposer ces *empêchemens divins*, ces suspensions, ces ligatures, ces impuissances absolues? Vous lui direz que c'est tomber dans un fanatisme incurable, que de se conduire par un instinct aveugle sous le nom d'un attrait de grâce, et de ne consulter ni la raison ni la prudence. Hé, comment voulez-vous, répondra-t-elle, que je consulte la raison, moi qui suis presque perpétuellement dans l'impuissance de raisonner? La prudence ne peut être exercée que par des actes discursifs. L'impuissance pour de tels actes fait que je ne puis presque jamais agir ni par prudence ni par raison, mais par entraînement. Vous lui répondrez qu'elle prend pour impuissance ce qui n'est qu'imagination. Mais elle insistera, disant : Le fait est certain, selon vous. Il y a de telles impuissances qui viennent de Dieu par l'oraison. Ceux qui les ont n'en peuvent douter, ou du moins ne peuvent y résister, comme celui qui est entraîné par un torrent, où il s'abîme, ne peut douter de son impuissance de s'en retirer. Si je suis dans le cas que vous croyez réel en certaines ames, tous vos conseils sont inutiles. Or j'y suis, je ne puis résister. Je le sens, je l'éprouve, je n'en puis douter. Qui de vous ou de moi doit mieux savoir ce qui se passe en moi-même? Mon impuissance est un fait purement intérieur, qui ne peut être connu que de Dieu et de moi. Vous ne pouvez en rien savoir que sur mon rapport. Ce n'est donc pas à moi à vous croire sur ce

que j'éprouve dans le fond le plus intime de ma conscience. C'est à vous à me croire sur ce fait, et à vous en laisser instruire par moi.

Mais comment arrêterez-vous cette ame dans ce penchant si rapide et si dangereux, où tous vos principes la rendent incapable de toute direction, *presque* pour tout le cours de sa vie? Par où arrêterez-vous son imagination, qui peut lui représenter un progrès continuel de sa prétendue impuisance? Elle vous dira que cette impulsion *de main souveraine*, qui ôte les actes sensibles et discursifs, *attire d'autres impuissances dans le temps de l'oraison*. Quelles sont ces *autres impuissances?* En vérité, je ne puis le deviner; car vous ne l'avez jamais dit, et vous ne leur avez donné nulle borne que *la loi écrite et non écrite*. Mais cette loi ne peut empêcher que les actions faites avec liberté? Et par conséquent elle ne peut arrêter les actions qui se feront par *ces autres impuissances*, lesquelles ôtent l'usage du libre arbitre. Dieu « peut pousser loin, ou, pour mieux » dire, aussi loin qu'il veut, ces états passifs, sans » que personne puisse lui demander : Pourquoi faites-» vous ainsi ? » Le demanderez-vous à Dieu? Direz-vous à cette ame qu'elle doit tenter l'impossible contre une *main souveraine?* Cet entraînement *de main souveraine* ne la rend-il pas infaillible, impeccable, incapable de toute subordination, pendant qu'il dure, et ne peut-il pas durer *presque perpétuellement?* Si vous dites qu'elle n'est alors ni infaillible ni impeccable, en quel danger n'est-elle donc pas de se tromper et de pécher, puisqu'elle ne peut faire ni réflexion ni acte sensible contre les tentations,

et

et que ses prétendues impuissances peuvent la rendre si fragile et si fanatique.

Enfin y a-t-il rien de plus dangereux dans la pratique, que de laisser supposer à une ame qu'elle est dispensée de tout acte sensible de religion *presque* dans tout le cours de sa vie; qu'alors elle n'a besoin ni de conseil, ni de précepte, ni de directeur, ni de pasteur, ni d'Eglise; qu'elle est alors incapable de toute docilité et de toute subordination; et qu'elle manqueroit à Dieu, si, par impossible, elle obéissoit à ses supérieurs? Ne peut-elle pas s'imaginer très-naturellement que sa passiveté croissant toujours, elle peut aussi être *poussée de main souveraine*, comme Abraham dans le sacrifice d'Isaac, à d'autres choses contre les règles ordinaires? Quand une ame est une fois accoutumée à se croire presque toujours *dans ces motions* extraordinaires, qu'est-ce qui pourra l'empêcher de s'imaginer peu à peu que les autres choses, auxquelles elle sera comme entraînée, viendront de la même main qui est au-dessus des règles communes? J'avoue que je sacrifierai tout à ce que vous appelez *la vanité de mon système*, et que je me laisserai toujours condamner par vous *d'insigne témérité*, plutôt que d'admettre jamais cette passiveté inouie « à tous les plus grands saints de l'an» tiquité jusqu'à saint Bernard, où l'on n'en trouve » ni trait ni virgule, et plutôt tout le contraire dans » saint Augustin. » Je ne saurois admettre cette nouveauté prodigieuse qui est contraire même aux saints mystiques, à qui vous l'imputez, et qui est la vraie source du fanatisme impur de la plupart des Quiétistes. Je dirai toujours, avec M. L'archevêque de

Paris (1), que les *puissances de l'ame sont seulement comme liées,* qu'elles *paroissent toutes liées* sans l'être, et qu'encore qu'elles soient libres de résister, elles ne le font pourtant pas, parce *qu'il en coûteroit trop si l'on vouloit résister à l'esprit de Dieu.*

Il faudra que je continue à vous montrer que vous n'avez pas mieux mis en sûreté les docteurs de l'Ecole sur l'amour de bienveillance, que les mystiques sur l'oraison passive. Je suis, etc.

(1) *Instr. past.* ci-dessus, tom. v, p. 172.

LETTRE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

POUR RÉPONDRE A SON TRAITÉ LATIN INTITULÉ :
SCHOLA IN TUTO,

SUR LA CHARITÈ.

LETTRE

A MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

SUR SON TRAITÉ

INTITULÉ : *SCHOLA IN TUTO.*

MONSEIGNEUR,

JE ne désire que de me taire : mais vos écrits me contraignent toujours de parler. Ils répandent une doctrine que je ne puis m'empêcher de combattre, et ils me fournissent des armes dont je dois me servir. L'Ecole n'est pas plus en sûreté chez vous que les mystiques. Tous les vrais fondemens sont ébranlés. Vous l'allez voir dans cette lettre, où je me borne à traiter deux points qui ont une liaison nécessaire entr'eux, savoir les suppositions impossibles, et le motif de la charité.

PREMIÈRE PARTIE.

Des suppositions impossibles.

Vous avez bien senti que ces suppositions sont un des endroits les plus embarrassans de votre doctrine. Voici comment vous tâchez de vous fortifier de ce côté-là.

I. Vous assurez (1) que ces suppositions ne sont

(1) *Myst. in tuto*, n. 193 : tom. XXIX, p. 184.

paraît contraires à vos principes, que vous les admettez, que vous avez cité les saints qui s'en servent, et que j'ai grand tort de dire que vous les rejetez. Mais cette manière de vous défendre a deux défauts essentiels. D'un côté, vous dites que je vous accuse de n'admettre point ces suppositions. Ai-je dit que vous ne les admettez pas? N'ai-je pas dit au contraire que vous en avez rempli tout votre neuvième livre (1)? n'ai-je pas cité amplement vos propres paroles, pour montrer que vous avez reconnu ces suppositions comme étant faites par tout « ce qu'il y a de plus grand et » de plus saint dans l'Eglise (2)? » N'ai-je pas dit qu'en les admettant, vous aviez admis ce qui renversoit toute votre doctrine? Pourquoi voulez-vous donc m'accuser d'avoir dit que vous niez ces suppositions?

D'un autre côté, il ne suffit pas de les admettre en apparence et en paroles, sans montrer comment vous les accordez réellement avec votre doctrine; et c'est ce que vous évitez toujours soigneusement de faire. Vous les louez, vous les admirez, vous reprenez sévèrement ceux qui les méprisent « comme de foibles » dévotions, où les modernes ont dégénéré de la » gravité des premiers siècles (3). » Mais est-ce un jeu, ou une conduite sérieuse? Le lecteur n'en peut juger que par le jugement que vous en faites décisivement vous-même. Vous assurez que ces suppositions sont dans saint Paul et dans Moïse *de pieux excès* (4).

(1) *Dissert. sur les oppos. vérit. etc.* n. 12, etc. tom. v, p. 20 et suiv. — (2) *Instr. sur les Et. d'or.* liv. ix, n. 4 : tom. xxvii, p. 357. — (3) Ibid. liv. ix, n. 3 : p. 349. — (4) Ibid. liv. x, n. 22 : p. 437.

Vous faites dire à d'autres, « qu'il faut laisser aux » mystiques ces amoureuses extravagances (1); » et loin de réprimer ces scandaleuses expressions, vous vous contentez de dire : « Je le veux, s'ils n'en font » point un mauvais usage. » Vous ne vous contentez pas de faire nommer à d'autres, dans les mystiques, *d'amoureuses extravagances*, les mêmes suppositions que vous avez nommées dans saint Paul et dans Moïse *de pieux excès*. Vous ajoutez ouvertement vos propres expressions à celles que vous insinuez sous le nom d'autrui. Vous assurez que ce sont *des raffinemens introduits dans la dévotion ;* vous ajoutez que ces *raffinemens* sont non-seulement vains, mais encore dangereux. « Ils ne sont pas, dites-vous (2), de » peu d'importance. L'homme à qui l'on veut faire » accroire qu'il peut n'agir pas par ce motif d'être » heureux, ne se reconnoît plus lui-même, et croit » qu'on lui impose. » Vous les nommez *une chose trop alambiquée,..... des phrases,..... des pointilles*. Trouverez-vous, Monseigneur, qu'il soit digne de vous d'imputer de telles choses *à ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise?* Est-ce ainsi que vous approuvez réellement ces suppositions?

II. La vraie manière d'admettre réellement les suppositions, seroit de distinguer celles qui sont absolument impossibles, d'avec celles qui ne le sont qu'à cause des promesses gratuites que Dieu étoit libre de ne nous faire pas. Avez-vous fait cette distinction? Avez-vous jamais voulu souffrir que je la fisse? Ai-je pu vous obliger, par les questions les plus pressantes,

(1) *Inst. sur les Et. d'orais.* liv. IX, n. 1 : p. 348. — (2) Ibid. liv. X, n. 29 : p. 452.

à me répondre nettement là-dessus? Pour toute réponse, vous dites (1) : « C'est ouvrir une nouvelle » dispute, au lieu de finir celle où nous sommes. » C'est donner lieu à des répliques, dupliques, et » dissertations infinies. Par la grâce de Dieu, on ne » m'accuse de rien, et je n'ai point à me justifier, ni » à expliquer ma doctrine. » Mais un silence si affecté ne doit-il pas être suspect au lecteur? Ne devez-vous pas rendre raison de votre foi à tout homme qui vous la demande, *omni poscenti?* C'est la parole de saint Pierre, que vous avez tant voulu faire valoir contre moi sur une matière incomparablement moins importante. Devez-vous refuser si long-temps d'expliquer votre doctrine à votre confrère scandalisé, et qui ne cesse de vous la demander à la face de toute l'Eglise? Quand je serois aussi hérétique que je suis soumis au Père commun, et attaché à la pure doctrine, devriez-vous refuser de rendre raison de votre foi à votre confrère égaré, qu'il faudroit tâcher de ramener de ses égaremens? L'auriez-vous refusé au ministre Claude, ou au ministre Jurieu? Ne dites point que ces suppositions ne sont pas essentielles à la question de la charité. Il est évident, et tout le monde le voit, que rien n'y est plus essentiel. Si Dieu, avant ses promesses gratuites, a pu ne nous donner point la béatitude céleste, qui est la vision intuitive, cette béatitude ne peut être un motif essentiel à tout acte d'amour. Autrement, il faudroit ou que Dieu eût pu créer des hommes qui auroient été dans l'impuissance de l'aimer; ou que ces hommes eussent pu aimer Dieu sans le motif qui est essentiel

(1) 1er *Ecrit*, n. 6 : tom. XXVIII, p. 402.

à son amour. Il n'y a donc rien qui entre plus clairement, plus essentiellement, plus immédiatement dans notre difficulté, que la question que je vous ai faite. Plus vous évitez de vous expliquer là-dessus, plus vous faites sentir au lecteur que vous le devriez, mais que vous ne le pouvez faire.

III. Au lieu de répondre précisément, comme je le fais sans cesse de mon côté, à l'exemple de tous ceux qui ne craignent ni d'expliquer ce qu'ils pensent, ni d'avouer les conséquences qu'on en peut tirer, vous éludez la difficulté en disant que vous avez nommé *des velléités* (1), les désirs fondés sur des suppositions impossibles. Mais ce nom spécieux ne peut avoir aucun sens intelligible, ni qu'on puisse énoncer dans l'usage que vous en faites. Dites, si vous le pouvez, qu'on peut former des velléités ou des demi-volontés, contre la raison d'aimer, et contre l'essence de l'amour même. Je ne puis concevoir que deux sortes de velléités véritables. Les unes ne sont que des demi-volontés pour des choses incompatibles avec celles qu'on veut pleinement. Par exemple, je dis en moi-même : Je voudrois aller me promener, si je n'avois point une affaire. La pleine volonté de travailler à une affaire importante m'empêche de faire passer ma velléité pour la promenade, en une pleine volonté. Les autres velléités sont des désirs conditionnels pour des cas qui ne dépendent point des hommes. Par exemple, un vieillard corrompu dit en lui-même : Si j'avois encore la santé dont j'ai joui dans ma jeunesse, je continuerois les mêmes déréglemens. Il est manifeste que ces deux

(1) *Myst. in tuto*, n. 194 : tom. XXIX, p. 185.

sortes de velléités ne sont sérieuses et réelles, qu'autant qu'elles renferment quelque disposition sincère et actuelle de la volonté. Le vieillard corrompu, à l'occasion d'une jeunesse passée, et qu'il lui est impossible de rappeler, exprime un vrai amour du vice. Pour moi, quand je dis : Je m'irois promener, si je n'étois retenu par une affaire, je ments, à moins que je n'exprime une véritable volonté de me promener, si cette affaire ne me retenoit pas. Les velléités sont donc, en tout sens et en tout cas, des volontés véritables, quoiqu'elles cèdent souvent à d'autres volontés plus fortes. Ne parlez donc plus de velléités, Monseigneur; et avouez que vous avez ébloui le lecteur par ce nom spécieux, qui ne peut avoir aucun sens concevable dans vos écrits; ou si vous ne le voulez pas avouer, faites-nous voir qu'on peut former des volontés ou des demi-volontés contre *la raison d'aimer* et de vouloir, qui *ne s'explique pas d'une autre sorte,* et qu'on peut aimer contre le motif essentiel de l'amour. Quant aux velléités qui n'en ont que le nom sans le mériter, et qui sont contre la nature de toute velléité véritable, c'est se jouer du lecteur dans la matière la plus sérieuse et la plus importante, que de me les opposer plus long-temps.

IV. Voyons maintenant quelle forme vous donnez à ces velléités prétendues. Voici vos paroles : « Je » voudrois, s'il étoit possible, être privé, pour la » gloire de Dieu, de la béatitude que je désire (1). » Vous ajoutez que cet acte a *un double mérite;* d'un côté, celui de *désirer le salut;* de l'autre, celui de

(1) *Myst. in tuto,* n. 196 : p. 185.

lui préférer la volonté de Dieu s'il étoit possible. Mais avant que de trouver dans cet acte *un double mérite,* il faudroit au moins montrer qu'il n'est pas insensé et menteur. Plût à Dieu, Monseigneur, que je pusse avoir ici la consolation de croire que vous n'avez pas compris la difficulté! Au moins, je pourrois penser que faute de la sentir vous avez persisté à soutenir une réponse qui ne répond à rien. Mais que puis-je croire d'un prélat si éclairé, qui n'entre jamais dans le point précis de la question tant de fois éclaircie? L'impossibilité dont il s'agit est celle de vouloir contre la raison unique d'aimer, qui est comme l'essence de la volonté même. Cette raison d'aimer est, selon vous, la béatitude. Vous la supposez non-seulement comme essentielle à toute volonté, mais encore comme raison totale et unique; car vous assurez qu'elle *ne s'explique pas d'une autre sorte* (1). Il ne s'agit donc pas de vouloir seulement effectuer une chose qui est impossible dans l'exécution extérieure; il s'agit de vouloir une chose vers laquelle la volonté ne peut jamais avoir aucune réelle tendance. Il s'agit d'une chose qu'il est impossible de vouloir en aucun sens, et dont on ne peut concevoir aucun vrai commencement de désir. Que peut-on penser d'un acte où l'on se vante de désirer ce qu'il est impossible en tout sens de désirer et de concevoir? Tels sont ces désirs extravagans et menteurs de la gloire de Dieu séparée de notre béatitude, que vous voudriez dépeindre comme étant si méritoires. Ils expriment, selon vous, un amour qu'on n'a point, qu'on ne peut jamais avoir, et qui n'est pas même un amour, puisqu'il est contre l'uni-

(1) *Instr. sur les Et. d'or.* liv. x, n. 29 : tom. XXVII, p. 452.

que raison d'aimer. On n'en a, ni on n'en peut jamais avoir aucune velléité sincère. On ne peut même en concevoir aucune idée. On ne pense rien quand on croit penser à cet acte. Tout au plus on pense à des paroles vides de tout sens, et qui se contredisent formellement elles-mêmes, comme si je disois : Je veux aimer sans amour. Tout est inconcevable de la part de l'esprit; tout est faux de la part de la volonté dans cet acte : on n'y veut en aucun sens ce qu'on assure qu'on y veut, ou qu'on y voudroit; on n'y pense point ce qu'on dit qu'on pense. L'unique manière d'excuser cet acte d'un mensonge impudent et impie, c'est de dire que celui qui le fait, en profère les paroles sans savoir rien de tout ce qu'il dit, et qu'il extravague.

Un tel acte n'a ni *le mérite de désirer la béatitude*, ni *celui de lui préférer la gloire de Dieu* (1).

1° Il n'a point le *mérite de désirer la béatitude;* car ce seroit, par un défaut de précision, confondre des actes très-différens, que de prendre un tel acte pour un désir du salut. L'acte par lequel un ami sacrifie conditionnellement sa fortune à son ami, n'est point un acte de désir pour sa fortune. Il n'entre aucun motif de la fortune, dans l'offre qu'il fait à son ami de la lui sacrifier, s'il le falloit pour son service. Il peut d'ailleurs la désirer dans d'autres actes; mais il ne la désire point par l'acte où il déclare qu'il est sincèrement disposé à y renoncer, s'il le falloit pour servir son ami. Si la fortune étoit le motif secret qui lui fait dire qu'il est prêt à y renoncer, il se contrediroit grossièrement, il seroit menteur, et son offre

(1) *Myst. in tuto*, n. 196 : tom. XXIX, p. 185.

seroit le comble de l'impudence. Retranchez donc à jamais ce premier mérite de l'acte, et voyons si le second est plus réel que le premier.

2° Cet acte a encore moins le mérite *de préférer la gloire de Dieu* à notre béatitude. Peut-on jamais être sincèrement prêt à préférer Dieu à l'unique raison de l'aimer? peut-on le préférer à ce qui fait toute son amabilité, et sans quoi il ne seroit plus aimable? On auroit un tort inexcusable d'aimer Dieu, qui ne seroit point aimable par soi-même, plus que la chose par laquelle seule il seroit digne d'être aimé. Lui protester qu'on l'aimeroit quand même l'unique raison de l'aimer nous seroit ôtée, ce seroit lui dire qu'on l'aimeroit injustement quand même il ne seroit point aimable, ce seroit lui dire qu'on l'aimeroit sans amour. Quel homme insensé ne rougiroit de lui tenir un tel langage? Est-ce donc là *ce double mérite* que vous vantez si magnifiquement? Je n'y puis voir que *le double démérite* de mentir et d'extravaguer. Vous avez reconnu vous-même que cet acte n'a que le mérite des actes d'espérance. « Quand saint Paul, dites-vous (1), a parlé » de cette sorte, il n'a pas prétendu faire un acte » plus parfait ni plus pur, que quand il a dit : Je dé- » sire la présence de Jésus-Christ, et je m'étends vers » la récompense : » Vous dites ailleurs (2) : « Qu'a- » joute à la perfection d'un tel acte l'expression d'une » chose impossible? Rien qui puisse être réel, rien » par conséquent qui donne l'idée d'une plus haute » et plus effective perfection. » Voilà donc *le dou-*

(1) *Inst. sur les Et. d'or.* liv. x, n. 22 : tom. xxvii, p. 437. — (2) Ibid. n. 19 : p. 425.

ble mérite qui s'évanouit par vos propres paroles. *L'expression d'une chose qu'il est impossible* même de désirer sincèrement, n'ajoute ni mérite ni *perfection effective* au mérite des actes communs. Pour moi, je vais plus loin, et je prouve clairement que cette *expression d'une chose* qu'il est *impossible* de vouloir jamais avec sincérité en aucun sens, fait toute l'essence de l'acte; et par conséquent que tout le fond de l'acte est, selon votre principe, menteur, hypocrite, impudent, et poussé à une extravagance ridicule. Telles sont les prétendues velléités. Vous avez lu mes preuves : vous n'y répondez rien : il falloit y répondre, ou abandonner sincèrement ce qu'il n'est plus permis de soutenir. Mais ce qui m'afflige le plus, c'est que vous m'entendez bien, et que vous ne cessez point de répéter les mêmes choses avec le même ton de confiance, comme si vous ne m'entendiez pas.

V. Dans cet embarras, vous prenez le parti de vous plaindre. Vos paroles me dépeignent comme un calomniateur qui falsifie votre texte. Vous assurez (1) que je vous fais dire que saint Paul, Moïse, et d'autres saintes ames sont tombés dans « de pieux » excès, de pieuses rêveries, de vaines subtilités, » et, ce qui est plus fort que tout le reste, dans des » affections déréglées. *Pias ineptias, pios excessus, » pia deliria, inanes argutias, quodque est gravis- » simum, inordinatos affectus.* » Vous ajoutez : « Je » le dis avec douleur, c'est une évidente calomnie » faite par un évêque contre son confrère, et dont » l'exemple est pernicieux. Qu'il marque donc l'en-

(1) *Myst. in tuto*, n. 193 : tom. XXIX, p. 184.

» droit, ou qu'il avoue avec quelle indignité il a ou-
» tragé son confrère. Il cite à la marge la page 443,
» pour montrer que je regarde ces choses comme
» absurdes : mais c'est faussement. Que le lecteur
» la lise, il n'y trouvera que les pieux excès que
» saint Paul et David s'attribuent eux-mêmes. Que
» si je parois attribuer à quelqu'un des saints d'a-
» moureuses extravagances, je ne l'ai fait ni en mon
» nom, ni dans un mauvais sens, puisque saint Ber-
» nard et d'autres n'ont pas craint de les attribuer,
» dans un très-bon sens, à l'Epouse et aux ames
» éprises du saint amour. »

Voyons, Monseigneur, si vous me convaincrez d'avoir falsifié votre texte, comme j'ai prouvé très-souvent que vous aviez changé le mien. J'avoue que la faute dont vous m'accusez est *d'un pernicieux exemple entre des évêques*, et que tout l'épiscopat *doit s'élever* avec indignation contre celui de nous deux qui en sera coupable. Je demande donc que l'Eglise nous juge sur ce fait, et je veux bien en porter toute la confusion, si c'est moi qui ai manqué. Venons au détail.

J'ai dit que vous appeliez ces désirs fondés sur la supposition impossible, *de pieux excès* dans saint Paul et dans Moïse. Ne l'avez-vous pas dit page 443 de votre *Instruction* (1), etc. Je n'ai cité cette page que pour *les pieux excès*, et vous m'imputez sans aucun fondement de l'avoir citée pour les absurdités, afin de pouvoir dire que je vous ai cité à faux. J'ai dit que vous nommiez ces actes, dans les autres saintes ames, *d'amoureuses extravagances.*

(1) *Instr. sur les Et. d'or.* liv. x, n. 22 : tom. xxvii, p. 437.

Ne l'avez-vous pas dit dans la page 333 (1)? Il est vrai que, selon votre coutume, vous hasardez sous le nom d'autrui les termes indécens que vous n'osez donner comme venant de vous. Mais loin de réprimer sévèrement une si téméraire expression, vous vous la rendez propre par les choses que vous y ajoutez aussitôt. Vous faites dire par un homme qui parle comme il vous plaît : « Il leur faut laisser » leurs amoureuses extravagances. » Mais lui répondez-vous que ces transports amoureux n'ont rien d'extravagant? Apprenez-vous à ce téméraire et profane anonyme à ne parler jamais si scandaleusement? Tout au contraire, vous approuvez ce qu'il dit : « Je le veux, lui répondez-vous, s'ils n'en font » point un mauvais usage. » Il est tellement vrai que vous avez d'abord rapporté cette expression avec approbation et complaisance, que vous ne cessez pas même de l'approuver quand je vous la reproche. Vous avouez qu'encore que vous ne l'ayez pas donnée en votre propre nom, vous l'avez donnée *dans un très-bon sens* (2), qui est celui de saint Bernard parlant de l'Epouse. Mais avant que d'examiner combien le langage de saint Bernard est différent de celui que vous approuvez, je me retranche dans le simple fait avoué par vous, qui est que vous approuvez cette expression des *amoureuses extravagances*.

Je n'ai donc fait aucune infidélité à votre texte à cet égard-là. Ai-je eu tort de traduire en latin *amoureuses extravagances* par *pias ineptias, pia deliria*. *Extravagance*, en français, est un terme

(1) Liv. IX, n. 1 : p. 348. — (2) *Myst. intuto*, n. 193 : t. XXIX, p. 184.

encore

encore plus odieux que mes termes latins; et le lecteur trouvera peut-être que je vous ai fait grâce.

Vous vous plaignez encore que je me suis servi des termes *inanes argutias*. Mais n'ai-je pas cette fois adouci notablement votre français par mon latin? Rendre par *inanes argutias* les termes *de raffinemens introduits dans la dévotion*, de chose trop *alambiquée, de phrases, de pointilles, d'illusion manifeste*, n'est-ce pas épargner un auteur avec un excès d'indulgence?

De quoi vous reste-t-il donc quelque prétexte de vous plaindre? Sera-ce des termes de *inordinatos affectus*. C'est sur quoi vous vous récriez avec amertume, *quodque est gravissimum*. Mais la bonne foi demande que vous distinguiez entre *pios excessus*, et *affectus inordinatos*.

J'ai donné les *pieux excès* comme vos propres paroles. Mais vous ne trouverez, en aucun endroit de mes écrits, que j'aie cité *inordinatos affectus*, comme des paroles de votre texte. Je donne ces paroles comme miennes, et non pas comme vôtres. Aussi n'avez-vous pas cru les pouvoir marquer en caractères italiques. Je les donne comme une conséquence claire que je tire de votre doctrine, et non comme une citation de votre texte. Or cette conséquence est évidente. Qu'y eut-il jamais de plus *déréglé* qu'une *affection* contraire à l'unique raison d'aimer, qui est l'ordre essentiel et immuable. Lisez donc, Monseigneur, vous qui voulez que les autres lisent : lisez, et si vous ne pouvez me convaincre d'infidélité sur votre texte, avouez la vérité, ou du moins ne la combattez plus. Dieu nous

voit, et les hommes ne seront peut-être pas toujours éblouis de votre ton d'autorité. Vous ne faites aucune justice à mon texte dans les endroits mêmes où vous voulez me dépeindre comme un falsificateur du vôtre.

VI. Votre ressource est de dire que les termes *de pieux excès* n'ont rien d'indécent, puisque saint Paul et David déclarent qu'ils ont eu des excès semblables. Mais j'ai montré dans la *seconde* de mes trois *lettres en réponse à la vôtre* (1), que les excès de saint Paul, de David, et des autres saints étoient très-conformes à la véritable raison d'aimer, qui est la lumière de Dieu même; que ces excès étoient seulement au-dessus de la foible raison des hommes imparfaits, et contraires à la fausse sagesse du siècle; mais que des *excès* contre la véritable *raison d'aimer*, qui est l'essence de tout amour, étoient contraires à la sagesse de Dieu même, et à son ordre immuable. C'est ce que j'ai appelé *inordinatos affectus*. Peut-on le nommer plus doucement? Faites-vous justice à vous-même, et alors vous ne pourrez vous empêcher de me la faire. La béatitude n'est-elle pas, selon vous, *la raison d'aimer* qui ne *s'explique pas d'une autre sorte?* Si saint Paul et Moïse ont voulu aimer jusqu'à renoncer, s'il l'eût fallu, à la béatitude, n'ont-ils pas voulu, selon vous, exercer l'amour *contre la raison d'aimer?* Ce désir, quoique conditionnel, n'est-il pas, selon vous, contre le motif essentiel à l'amour, contre la vraie raison d'aimer, qui est la sagesse de Dieu et son ordre même? A quel propos comparez-vous donc ces éga-

(1) *IIe Lettr.*, n. 4 : tom. VI, p. 306 et suiv.

remens insensés et monstrueux, avec les transports des hommes divins, dont la foible raison des hommes aveugles ne peut juger? Les termes de *inordinatos affectus* sont dans mes écrits comme mes propres paroles, et non comme les vôtres, je n'ai donc pas fait à cet égard une fausse citation. Mais j'ai exprimé par ces termes ce que vos *pieux excès* doivent nécessairement signifier.

Remarquez, Monseigneur, que les actes que vous nommez dans saint Paul et dans Moïse *de pieux excès*, sont précisément les mêmes que vous approuvez qu'on nomme dans les saintes ames *d'amoureuses extravagances*. Vous ne sauriez trouver aucune différence réelle entre les uns et les autres. Les actes de ces hommes divins avoient un sens conditionnel; ils étoient fondés sur la supposition impossible; *ils exprimoient* un amour indépendant *de la récompense*; ils étoient entièrement semblables aux actes des mystiques. Si ces actes sont dans les bons mystiques « d'amoureuses extravagances, » qu'il leur faut laisser, pourvu qu'ils n'en fassent » pas un mauvais usage; » si ce sont « des raffine- » mens introduits dans la dévotion, et qui ne sont » pas de peu d'importance, parce que l'homme à » qui l'on veut faire accroire qu'il peut n'agir pas » par ce motif d'être heureux, ne se reconnoît plus » lui-même, et croit qu'on lui impose : » enfin si ces actes sont dans ces bons mystiques une chose *trop alambiquée,.... des phrases et des pointilles*, que doivent-ils être dans Moïse et dans saint Paul? Ils ne sont pas moins, dans ces hommes inspirés, *d'amoureuses extravagances*, des *raffinemens*, des

choses alambiquées, des phrases, des pointilles ; puisqu'ils ne sont pas moins en eux, que dans le dernier des mystiques, contre la totale et unique *raison d'aimer,* qui ne *s'explique pas d'une autre sorte.* L'unique différence est que ces extravagances paroîtront encore plus indécentes dans ces hommes divins, que dans les mystiques modernes. Les adoucissemens que vous voudriez y mettre ne sont qu'en paroles vagues et vides de tout sens. Selon votre principe, il faut avouer que l'acte de saint Paul (chose horrible)! n'est pas moins extravagant et menteur que celui d'un mystique de nos jours, puisqu'il suppose également la suppression de *la raison d'aimer.*

Rien n'est plus hors de propos que de dire que saint Bernard attribue à l'Epouse les transports d'une sainte folie. Cette folie est, comme celle de la croix, la plus pure et la plus haute sagesse de Dieu, que la fausse ou foible raison de l'homme ne peut comprendre. Mais cette folie est trop sage et trop conforme à la raison suprême de Dieu pour être jamais contraire *à la raison* essentielle *d'aimer.* Le mot d'*extravagant* est même dans notre langue un terme odieux, dont il n'est permis de se servir, que pour exprimer des égaremens réels contre la véritable raison. Enfin vous vous plaignez de ce que je vous impute d'avoir nommé *absurdes* ces suppositions impossibles. Vous assurez que c'est *faussement; sed falsò* ; c'est là que vous citez la page 443. Mais vous savez bien en votre conscience que je ne l'ai citée que pour *les pieux excès.* A l'égard du terme *d'absurdes* il ne doit pas être cherché dans cet endroit; il est vers la fin de votre *Déclaration,* et c'est en

répondant au dernier article de cet ouvrage que j'en ai parlé, sans citer l'endroit, parce qu'on n'a pas besoin de citer un article, quand on y répond au bout de l'article même. Vous demandez qu'on lise le texte; et je le demande aussi. Lisons donc votre *Déclaration* page 303 (1) : « Pour nous, qui » nous proposons pour modèle les paroles saines que » nous avons entendues, et qui marchons sur les pas » des saints qui nous ont précédés, nous ne pou- » vons faire consister la piété et la perfection chré- » tienne dans des pratiques *absurdes* et impossibles, » ni faire un état et une règle de vie des mouve- » mens extraordinaires qu'un petit nombre de saints » ont ressentis en passant, ni réputer pour vraies » volontés, et pour consentemens, les volontés et » les *consentemens* où l'on se porte à des choses im- » possibles. C'est ce que nous ne pouvons prendre » que pour des velléités, comme parle l'Ecole. » Les voilà ces actes ou *pratiques* sur les suppositions impossibles que vous avez nommées *absurdes*.

VII. Que conclurons-nous donc, Monseigneur, puisque tout ce que j'ai avancé sur vos expressions se trouve si exactement vérifié à la lettre? Sans doute, ce n'est pas trop que de répéter ici simplement ce que vous avez conclu vous-même. Rien n'est d'un *si pernicieux exemple*, que de voir *un évêque calomnier ouvertement son confrère;* APERTA CALUMNIA.

C'est ce que je viens de montrer que vous avez fait contre moi. Je ne me suis jamais servi de ces termes durs contre vous, lors même que j'ai été si souvent en plein droit de le faire. J'ai prouvé les faits avec évi-

(1) *OEuvr. de Bossuet*, tom. XXVIII, p. 283.

dence, et je les ai exprimés avec les plus grands adoucissemens. Pour vous, en succombant dans la preuve sur les citations, vous me traitez hautement de falsificateur et de calomniateur. Loin de prouver vos citations, vous tombez dans de nouvelles altérations de mon texte, pour avoir de quoi m'en imputer quelqu'une. Quel *exemple pernicieux entre des évêques!* Lors même que vous altérez mes paroles en les citant, vous prenez un ton *de douleur* pour me porter des coups plus mortels : *dolens dico.* Hé! si vous sentez encore quelque peine intérieure en citant mal mon texte, qui est-ce qui vous oblige à le mal citer, pour me traiter de calomniateur? Si l'injustice que vous me faites coûte encore quelque chose à votre cœur, pourquoi le faites-vous? Attendez-vous que le sage lecteur approfondira tout avec patience, et qu'il jugera de vos intentions, non par le ton plaintif que vous savez si bien prendre, mais par la manière terrible dont vous altérez mon texte en le citant.

VIII. Hâtons-nous de sortir de cette déplorable discussion, et revenons à la doctrine. Les actes tant de Moïse et de saint Paul, que de tant d'autres saints de tous les siècles, ne peuvent être, selon votre principe, que des actes extravagans et menteurs, qui combattent la raison d'aimer; d'où je conclus que votre principe est aussi nouveau, aussi insoutenable et aussi scandaleux, que la tradition qui autorise ces actes est ancienne, évidente, vénérable, inviolable, et digne du respect de tous les Chrétiens. Qu'opposez-vous à cette nuée de témoins de tous les siècles qui ont suivi saint Paul et Moïse? une pure équi-

voque sur le terme de *jouir* tiré de saint Augustin (1); et encore cette équivoque se trouve contraire à la définition expresse que ce Père nous a donnée de ce terme; encore cette équivoque est-elle contre les suppositions impossibles, que ce grand docteur a faites comme les autres, sans aucun transport, pour exprimer dogmatiquement l'amour indépendant du motif de la béatitude. Qu'opposez-vous encore à cette tradition commencée par Moïse avec l'ancien Testament, et continuée avec le nouveau depuis saint Paul jusqu'à saint François de Sales? un passage de saint Thomas pris à contre-sens, puisque vous voulez le faire parler de la raison d'aimer Dieu, lorsqu'il est évident qu'il ne parle que de l'ordre de l'amour du prochain entre les bienheureux, et que dans tous les endroits où il explique la différence spécifique de la charité et de l'espérance, il décide formellement contre vous. Je conclus donc que les actes de tant de saints fondés sur les suppositions impossibles, loin d'être extravagans et menteurs, sont très-sincères, et véritables à la lettre. C'est en ce sens littéral que le cardinal Tolet demande « cette disposition, que si la » récompense n'étoit plus, on ne cesseroit pas d'ai- » mer Dieu (2). » C'est en ce sens littéral qu'Isambert dit que « la volonté peut être si bien disposée » par une telle charité qui l'anime, qu'elle ne lais- » seroit pas d'aimer Dieu pour lui-même et pour sa » bonté incréée, supposé même qu'elle sût qu'elle » ne jouiroit jamais de la vie éternelle (3). » C'est en ce sens littéral que Sylvius représente un Chrétien

(1) *De civ. Dei*, liv. XI, cap. XXV : tom. VII, p. 291. — (2) *Instr. Sacerd.* lib. IV, cap. XVII. — (3) *Tract. de Charit.* disp. II, art. IV.

« tellement disposé, qu'il aimeroit Dieu *également*, » quand même il n'y auroit point de béatitude à at- » tendre (1). » Le principe fondamental de toute cette doctrine est celui que Bellarmin pose, quand il assure que « l'habitude de la charité considérée en » elle-même, ne nous conduit pas nécessairement à » la béatitude, comme à une chose qui lui soit due, » mais seulement parce que Dieu, comme dit saint » Jacques, a promis la couronne de vie à tous ceux » qui l'aiment (2). » Vous voyez que la charité ne tend point nécessairement à *jouir*, au sens que *jouir* signifie la vision intuitive, et que cette béatitude est attachée non à la nature de la charité, mais seulement aux promesses gratuites indépendamment desquelles Dieu est aimable par lui-même. Qui est-ce qui n'aimera mieux donner à cette sainte tradition un sens si grave, si simple, si vrai à la lettre, et si digne d'elle, que d'être réduit à l'excuser par *d'amoureuses extravagances* contre *la raison d'aimer*, qui est l'essence de l'amour même? N'excuser cette sainte tradition que par *d'amoureuses extravagances*, ce n'est pas l'excuser, c'est la tourner en dérision.

IX. Pour éviter tant d'extrêmes inconvéniens, vous assurez qu'il y a dans ces sortes de velléités quelque chose qui est ou très-excellent ou très-mauvais. Par exemple, le désir de pécher, si par impossible on pouvoit le faire impunément, marque une horrible malice de la volonté. Vous voudriez faire entendre que la velléité d'aimer Dieu, si par impossible il n'y avoit point de béatitude, marque tout au contraire un

(1) In 2. 2. q. XXVII, art. III. — (2) *De Justif.* lib. II, cap. XVI.

très-fort amour. Mais ce n'est rien dire, à moins que vous ne marquiez en quoi précisément cet amour est si fort. Si vous voulez seulement qu'il faut qu'on aime Dieu d'un amour bien fervent, lorsque cet amour va jusqu'à troubler l'homme, jusqu'à lui faire dire des extravagances qui ne peuvent avoir aucun sens, et qui sont contraires à l'amour même, je commence à vous entendre. Mais j'ai trois choses à vous répondre. 1° Je trouve dans ce transport prétendu plus d'imagination extravagante, et par conséquent plus de danger d'illusion que d'amour solide et effectif. J'aimerois cent fois mieux l'acte le plus commun de patience ou d'humilité. Il seroit plus fructueux, plus difficile dans la pratique, moins exposé à la vaine complaisance, et infiniment moins équivoque. N'avez-vous pas dit « qu'il n'y a rien de plus facile » qu'un abandon, dont on sait l'exécution impos- » sible (1). » Cet amour, qu'on s'imagine si sublime et si singulier, peut n'être, selon vous, « qu'un vain » discours et une pâture de l'amour-propre (2). » 2° Cet acte, pour être extravagant, n'en est pas plus parfait et plus méritoire qu'un autre, où l'on aime Dieu de tout son cœur sans extravaguer. « Qu'ajoute, » dites-vous (3), à la perfection d'un tel acte l'ex- » pression d'une chose impossible? rien qui puisse » être réel; rien par conséquent qui donne l'idée » d'une plus haute et plus effective perfection. » Pourquoi voulez-vous donc que cet acte, qui n'a au-dessus des actes communs d'autre mérite que celui d'extravaguer et de mentir, contre toute vraie raison

(1) *Instr. sur les Et. d'or.* liv. x, n. 19 : t. XXVII, p. 426. — (2) Ibid. p. 427. — (3) Ibid. p. 425.

d'aimer, ne soit, « quand il est sérieux, que pour » les Pauls, pour les Moïses (1),... ou pour les ames » d'une sainteté qu'on ne voit paroître dans l'Eglise » que cinq ou six fois dans plusieurs siècles (2)? » Un acte extravagant peut-il être jamais *sérieux?* N'y a-t-il que *les Pauls, les Moïses,* et quelques autres ames éminentes, à qui vous permettiez d'extravaguer par amour *cinq ou six fois en plusieurs siècles?*

Enfin observez la différence extrême qui est entre les désirs du mal et les désirs du bien fondés sur des suppositions impossibles. Quand vous faites parler un homme qui dit : Je pécherois, si par impossible je trouvois dans le crime l'impunité; je vois clairement sa malice. Sa velléité est une volonté véritable, pleine et entière. C'est un amour réel du vice, qu'il exprime par une supposition impossible, et sur laquelle il n'est retenu par crainte que pour l'exécution extérieure. Il agit suivant *votre raison d'aimer;* car c'est une fausse béatitude, savoir la volupté, qui est son motif. Mais pour l'autre qui dit : Je voudrois aimer Dieu quand il ne me donneroit point la béatitude céleste, il agit, selon vous, contre *la raison d'aimer.* L'un découvre un véritable et horrible attachement au vice, par une raison d'aimer qui n'est que trop claire et trop sensible; mais l'autre ment et extravague; car il se vante d'aimer le bien contre l'essence de tout bien et de tout amour. Rien n'est donc plus mal fondé que la comparaison de ces deux hommes. Vous dites : *A Dieu ne plaise que je* désavoue que de tels actes expriment un très-grand mé-

(1) *Inst. sur les Et. d'or.* liv. x, n. 19 : p. 426. — (2) Ibid. n. 22 : p. 437.

rite *pour le bien*, comme un très-grand démérite *pour le mal*. Tout au contraire, il faut dire, selon votre principe, que l'un de ces deux hommes est au comble de la malice, et que l'autre, loin d'être au comble de la vertu, n'est qu'au comble de l'extravagance, en voulant aimer sans amour. Jugez, Monseigneur, de toute votre doctrine, par les efforts inutiles que vous faites depuis si long-temps pour donner à vos paroles quelque signification.

X. Vous ajoutez que ceux qui font ces suppositions voudroient sacrifier à Dieu leur salut, seulement *quant à quelques effets, quoad quosdam effectus* (1). Mais qu'entendez-vous par cette restriction si vague? Au moins falloit-il l'expliquer. Elle en a grand besoin par son obscurité, et l'importance de la matière le mérite. Si vous entendez seulement par là, qu'on ne renonce jamais à l'amour, qui est une partie du salut, et qu'on le réserve dans les suppositions impossibles, vous ne dites que ce que j'ai dit cent fois; mais en ce cas vous ne réservez point la vision intuitive, car on peut aimer Dieu sans le voir intuitivement. Si au contraire vous voulez que dans ce sacrifice on réserve toujours la vision intuitive, et qu'on ne sacrifie que les *biens du dehors, ou les récompenses étrangères*, comme vous l'avez déjà prétendu, je vous demande, quels sont ces biens du dehors; où sont ces *récompenses étrangères* distinguées du fond de la béatitude parfaite; où sont ces biens réels que la pleine béatitude du ciel ne comprend pas? Dites, tant qu'il vous plaira, « qu'il y a quelque chose de » merveilleux à consentir en quelque façon à la pri-

(1) *Myst. in tuto*, n. 195 : tom. XXIX, p. 185.

» vation de l'extérieur de la gloire (1). » Où est-il cet *extérieur* de la gloire qui est distingué d'elle? Qu'y auroit-il de *merveilleux* à renoncer à un *extérieur*, dont on ne peut donner aucune idée, pendant qu'on jouiroit de la pleine et indivisible béatitude du ciel avec Jésus-Christ? L'Ecriture et la tradition ne parlent que d'une seule récompense. Si vous en connoissez plusieurs, encore une fois apprenez ce prodige secret à toute l'Eglise qui l'ignore. Voilà, Monseigneur, à quoi se réduisent les *propositions*, par lesquelles vous assurez avec un ton de pleine autorité, *qu'on résout toutes les objections tirées des suppositions impossibles* (2). Qui n'admirera que vous préfériez au silence, des réponses si inouies parmi les Chrétiens? On peut juger par cette réponse, combien la tradition des suppositions impossibles établit invinciblement la vérité du pur amour.

XI. En parlant d'un passage de sainte Thérèse tiré de la VIIe demeure du *Château de l'ame*, vous assurez, Monseigneur, que les deux explications que j'en ai données sont *très-mauvaises, pessimas interpretationes adduxit duas*; mais en attendant que je montre combien mes deux explications sont saines, et combien celle que vous y substituez est indigne de la sainte, je me borne à remarquer ce que vous dites pour combattre mes paroles. Voici les vôtres (3) : « Quant à ce que l'auteur dit, qu'un tel acte est tel-
» lement commandé, que l'ame aimeroit Dieu quand
» même elle n'espéreroit de lui aucune béatitude, le
» plus grand nombre des théologiens enseigne que

(1) *Préf. sur l'Inst. past.* n. 152 : tom. XXVIII, p. 714. — (2) *Myst. in tuto*, n. 197 : tom. XXIX, p. 186. — (3) Ibid. n. 202 : p. 188.

» cela est intrinsèque à tout acte de charité, et sainte » Thérèse n'a point attendu la septième demeure » pour aimer Dieu de cet amour. Il faut donc cher- » cher un sens plus profond, pour trouver celui de » la sainte. »

De solides théologiens, après avoir lu cet endroit, sont venus me trouver, et me dire avec joie : Voilà M. l'évêque de Meaux qui revient enfin au sentiment de toute l'Ecole ; il avoue que le nombre des docteurs qui est incomparablement le plus grand, est contre ses livres, et « qu'il est intrinsèque à tout » acte de charité d'aimer Dieu quand même on n'en » espéreroit aucune béatitude. *Pars multò maxima* » *theologorum tradit.* » Qui dit, *intrinsèque à tout acte de charité,* dit propre et essentiel à cette vertu. Qui dit, *aimer Dieu quand même on n'espéreroit de lui aucune béatitude,* dit évidemment un amour indépendant de cette raison d'aimer ou de ce motif. Voilà donc, ajoutoient ces théologiens, un aveu formel et sans ombre d'équivoque, qui montre combien ce prélat sent qu'il a quitté la voie droite de toutes les écoles, et cherche à s'en rapprocher. Je leur ai répondu : Plût à Dieu que ce prélat voulût insensiblement rentrer dans le sentiment commun ; mais vous verrez, dans le même ouvrage, par des endroits formels que je rapporterai dans la suite, qu'il demeure inflexible dans son opinion.

Ce qui est certain, c'est que ces théologiens avoient raison de prétendre que par cet aveu vous avez renversé toute votre doctrine. Cet aveu ne peut avoir rien de sérieux ni de sincère dans votre bouche, à moins que vous n'abandonniez « votre point, qui,

» selon vous (1), renferme lui seul la décision du » tout. » Vous avez dit (2) que la béatitude « est la » raison d'aimer qui ne s'explique pas d'une autre » sorte. » Vous avez dit que « si Dieu n'étoit pas tout » le bien de l'homme,..... ou en d'autres mots, sa » béatitude,..... il ne lui seroit pas la raison d'ai- » mer. » Vous avez dit « qu'on ne peut s'arracher ce » motif dans aucune action que la raison puisse pro- » duire, en sorte que c'en est la fin dernière, ainsi » qu'on le reconnoît dans toute l'Ecole. » Vous avez dit enfin « qu'il n'est pas possible à la charité de se » désintéresser à l'égard de la béatitude. » Direz-vous *qu'il est intrinsèque* ou essentiel *à tout acte de charité d'aimer Dieu, quand même on n'espéréroit point* un bien sur lequel il n'est jamais possible à cette vertu *de se désintéresser?* Direz-vous qu'il est essentiel à cette vertu d'aimer Dieu indépendamment *de la fin dernière?* Direz-vous qu'il est essentiel *à tout acte de charité* d'aimer Dieu quand même *Dieu ne lui seroit pas la raison d'aimer?* Direz-vous qu'il est essentiel à tout acte de charité d'aimer sans *la raison d'aimer,* qui est *la béatitude,* et qui *ne s'explique pas d'une autre sorte?* Enfin direz-vous d'un côté que la béatitude est *la fin dernière, ainsi qu'on le reconnoît dans toute l'Ecole;* et d'un autre côté que *la foule des théologiens enseigne qu'il est intrinsèque à tout acte de charité d'aimer Dieu quand même on n'espéreroit de lui aucune béatitude?* Si vous le dites, qui ne sera étonné de cet amas de monstrueuses contradictions?

(1) *Rép. aux IV Lettr.* n. 19 : tom. XXIX, p. 61, 62. — (2) *Instr. sur les Et. d'or.* liv. X, n. 29 : tom. XXVII, p. 450 et suiv.

La raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte que par la béatitude; la béatitude est la totale et unique *raison* d'aimer, elle *est la fin dernière.* Dire que si Dieu n'étoit pas la béatitude de l'homme, *il ne lui seroit pas la raison d'aimer,* c'est dire qu'il ne lui seroit pas aimable, et qu'il ne lui seroit pas *la dernière fin.* La béatitude étant la seule raison d'aimer, et l'amour n'étant que le désir de la béatitude, il s'ensuit que, dans le cas supposé, on ne pourroit aimer Dieu à moins qu'on n'aimât sans amour, et qu'on n'aimât injustement ce qui ne seroit point aimable. Dites, tant qu'il vous plaira, qu'il faudroit toujours vouloir aimer Dieu dans les suppositions impossibles, c'est ne rien dire que de vague; ce n'est point répondre précisément à notre cas, c'est avoir horreur des conséquences évidentes et immédiates de votre principe, et en détourner les yeux du lecteur, sans pouvoir vous résoudre à abandonner ce principe, d'où sortent inévitablement tant de conséquences monstrueuses. Admettrez-vous tout ensemble ces deux propositions contradictoires? Direz-vous que dans ce cas, où il n'y auroit nulle béatitude à espérer de Dieu, il ne nous seroit *pas la raison d'aimer,* et qu'il faudroit néanmoins l'aimer souverainement?

XII. Pour moi je ne crains pas de dire clairement deux choses; l'une, que si Dieu n'avoit pas voulu nous promettre la béatitude céleste, qu'il étoit pleinement libre de ne nous donner jamais, il auroit fallu l'aimer souverainement, et qu'une chose qui lui est si accidentelle ne peut être la raison essentielle de l'aimer; l'autre, que si Dieu par impossible ne nous étoit pas la raison d'aimer, il ne nous seroit point

aimable. Alors il ne seroit plus Dieu, alors on ne devroit point l'aimer. Pourquoi aimeroit-on ce qui n'auroit aucune raison d'aimer, c'est-à-dire, aucune véritable amabilité? Cet amour seroit aussi injuste, aussi vain, aussi déplacé, que celui de Dieu infiniment parfait est juste et nécessaire. Alors il faudroit dire, comme l'apologiste de l'amour, dont le livre est depuis peu imprimé en Hollande, *Valeat Deus*. Que peuvent donc signifier ces paroles dans votre bouche: « Il est intrinsèque à tout acte de charité, selon la » multitude des théologiens, d'aimer Dieu, quand » même on n'en espéreroit aucune béatitude? » Le lecteur simple et crédule peut être ébloui de ces paroles pour un moment; mais le lecteur qui approfondit croit voir que vous vous jouez de lui, et d'un point si essentiel à la religion.

L'unique réponse qui vous reste à faire est d'avouer franchement que le torrent des théologiens est contre vous *dans ce point*, qui, selon vous, *renferme seul la décision du tout*. (Aussi bien quand vous ne l'avoueriez pas, peut-être oseront-ils vous contredire, voyant que M. l'évêque de Chartres leur en a donné l'exemple.) Si vous répondez que vous ne craignez pas de combattre le torrent des écoles dans ce point, parce qu'il favorise le quiétisme, alors ma cause ne sera plus la mienne, et la vôtre deviendra tellement la vôtre, que vous serez presque seul à la soutenir. Il faudra même que vous renonciez à saint Augustin, qui n'entend par *jouir* qu'aimer l'objet pour lui-même, et qui conclut qu'il faudroit aimer Dieu sans béatitude; il faut renoncer à saint Thomas, dont un passage pris à contre-sens fait votre principale preuve; à Scot, qui n'a jamais connu

connu votre *motif secondaire essentiel;* à saint Bonaventure, que vous prétendez avoir mis dans votre parti, sur l'équivoque du terme de *charité,* quoiqu'il ne parle que de l'homme qui a cette vertu. La vérité sortie de votre bouche est que *le nombre des théologiens* qui soutient l'amour indépendant du motif de la béatitude, est *incomparablement plus grand* que celui de vos disciples éblouis de votre opinion : *pars multò maxima theologorum tradit, etc.*

XIII. Je ne puis finir cette observation sur ce que vous avez dit de sainte Thérèse, sans montrer au lecteur combien le sens que vous imputez à ses paroles est indigne d'elle. J'avois cité dans mon *Instruction pastorale* (1), deux passages de cette sainte, l'un tiré de la sixième demeure (2), et l'autre de la septième (3). Vous assurez que cet amour, qui, selon la sainte, n'est excité par aucun *intérêt,* pas même *pour la gloire préparée en l'autre monde,* et qui oublie le *ciel* même, *pour n'être occupé qu'à procurer la gloire de Dieu,* est un amour nécessaire dans tous les états de justice, et que cette disposition est *intrinsèque, selon la foule des théologiens, à tout acte de charité.* Pour détruire mes deux explications, vous voulez 1° que sainte Thérèse n'ait point pensé à rendre la charité de ces ames si fortes, indépendante de toutes les consolations de l'amour naturel. Mais M. l'évêque de Chartres vous assurera (4) aussi bien que moi, sur le témoignage de très-graves docteurs, que l'amour naturel est pour la charité,

(1) Voy. tom. IV, p. 269 et suiv. — (2) *VIe Dem.* ch. IX; p. 799. — (3) *VIIe Dem.* ch. III; p. 816. — (4) *Instr. past. de M. l'év. de Chart.* ci-dessus, tom. VII, p. 199, 200.

comme le raisonnement est pour la foi; que comme la foi est foible, quand elle a besoin d'un raisonnement qui la prévienne, et qu'elle n'est pas foible, quand c'est elle qui prévient le raisonnement pours'en servir; de même la charité est encore foible, quand elle a besoin que l'amour naturel la prévienne, et qu'elle est forte, lorsqu'elle prévient d'ordinaire l'amour naturel, pour l'élever à elle, et pour le sanctifier. J'ai cru que la sainte supposoit que les ames parfaites n'avoient plus besoin de ces désirs naturels, qui préviennent la charité, comme les ames affermies dans la foi des mystères n'ont plus d'ordinaire besoin des raisonnemens qui préviennent la foi. Cette doctrine de tant de graves théologiens, rapportée par M. l'évêque de Chartres, vous paroît *très-méchante, pessima,* quoiqu'elle explique si naturellement sainte Thérèse, sans blesser l'espérance. Elle vous déplaît, c'est assez, et vous la rejetez par votre seule autorité.

Vous ne rejetez pas moins dédaigneusement ma deuxième explication fondée sur les maximes constantes de toutes les écoles. C'est de distinguer les actes des vertus commandés par la charité, d'avec ceux qui ne sont pas commandés, et qu'on nomme *élicites*. Je dis que sainte Thérèse assure que les ames parfaites ne sont plus excitées par l'intérêt de la béatitude, etc. c'est-à-dire qu'elles ne désirent plus d'ordinaire cette béatitude par des actes simples ou élicites d'espérance, mais par des actes d'espérance commandés expressément par la charité, qui *ne s'occupe qu'à procurer la gloire de Dieu.* Cette distinction est de saint Thomas. Ce saint docteur veut

que les actes commandés *passent dans l'espèce*, et *prennent l'espèce* de la vertu qui les commande. J'ai répété cent et cent fois cette distinction reçue de tous les théologiens. Jamais vous n'avez voulu la recevoir, et vous voudriez même faire entendre que tous les actes surnaturels des vertus des justes les plus imparfaits, sont commandés par la charité, parce que la fin dernière est toujours ce qu'il y a de premier dans l'intention de l'homme qui agit (1). Parler ainsi, c'est contredire toutes les écoles, et compter pour rien saint Thomas, de peur d'admettre la différence précise qui est entre mon quatrième et mon cinquième amour.

Après avoir rejeté avec tant de mépris ces deux explications que vous avez qualifiées *très-méchantes, pessimas*, vous concluez qu'il faut chercher dans la sainte un sens plus profond : *Altiùs ergo vestigandus sanctæ virginis sensus* (2). Voyons donc cette profondeur. C'est, dites-vous (3), que ces ames « ne » sont pas excitées par l'espérance de la gloire » comme par la fin dernière, et comme par le mo- » tif principal de la charité, » et qu'elles en sont néanmoins « touchées comme d'un motif secondaire. » Après avoir donné ce sens comme une leçon profonde, pour réprimer mes entreprises, vous concluez en maître. C'est ainsi qu'il faut entendre les « passages des saints en les rapportant tout entiers, » et non pas les tronquer, pour les détourner en » des sens contraires aux leurs par une violence » manifeste. »

(1) *Summa Doctr.* n. 9 : tom. XXVIII, p. 317. — (2) *Myst. in tuto*, n. 202 : tom. XXIX, p. 188. — (3) Ibid. n. 203.

A vous entendre, ne croiroit-on pas que j'ai voulu faire dire à la sainte qu'il ne faut plus désirer la patrie céleste : mais les deux explications que vous rejetez prouvent clairement le contraire. De plus, venons à votre explication. Elle se réduit à dire que les ames les plus parfaites ne désirent plus leur salut par des péchés mortels. Le lecteur sera surpris de cette conséquence. Mais voici comment je la prouve. Désirer la gloire ou béatitude formelle *comme fin dernière*, en faire le motif principal de la charité, et ne se contenter pas qu'elle soit *le motif secondaire*, c'est renverser l'ordre, c'est mettre le don créé en la place du Créateur. Croyez-vous que la sainte mette la sublime perfection de la sixième et de la septième demeure, à ne commettre plus de péchés mortels dans le désir du royaume de Dieu ?

Vous avez bien senti l'énormité de cette doctrine, et c'est ce qui vous a fait dire (1) que la sainte « n'at- » tend pas la septième demeure pour aimer Dieu » de cet amour, et qu'il est intrinsèque à tout acte » de charité. » C'est se sauver par une équivoque facile à détruire. Il est vrai que la charité de tout juste, même imparfait, doit préférer Dieu à la béatitude formelle. C'est ce que j'ai dit dans mon livre, page 9 : mais il est question de savoir si les ames parfaites n'ont pas une charité si forte, qu'elle n'ait plus besoin de ces désirs naturels qui la préviennent, comme le raisonnement prévient la foi, et laquelle prévienne au contraire jusqu'aux actes des vertus surnaturelles pour les commander expressément. Voilà ce que je trouve de propre aux parfaits. Voilà ce qui explique

(1) *Myst. in tuto*, n. 202 : p. 188.

naturellement les deux passages de sainte Thérèse pour les ames des deux dernières demeures, sans attribuer cet amour à tous les états inférieurs. Voilà ce que vous craignez comme l'établissement de tout mon systême. Voilà ce qui vous fait tomber dans l'extrémité de supposer que la sainte donne comme une merveilleuse perfection de ces deux sublimes demeures, de ne mettre point *la fin dernière* dans le don créé, et de ne pécher point mortellement par le désir du salut.

Ne dites plus, s'il vous plaît, que la sainte n'attend pas ces sublimes degrés de perfection, pour aimer Dieu d'un tel amour. Il est manifeste qu'elle l'attend. Si elle ne l'attendoit pas, elle confondroit toutes les demeures, qu'elle prend tant de soin de distinguer par leurs marques certaines. Elle représenteroit comme un don éminent des deux plus hautes, ce qui seroit également essentiel aux plus basses. Loin de faire cette confusion, elle déclare qu'elle ne parle là que des ames *qui ont tant d'amour pour Dieu*, etc. Elle ajoute qu'il s'agit d'un amour qui est *dans une activité perpétuelle* (1). Enfin elle assure que cet amour sans *intérêt*, où *le ciel* même *s'efface de l'esprit*, est *le premier effet* ou signe qui marque la vérité de ce sublime état. Ce seroit donc se jouer indignement du texte de sainte Thérèse, et anéantir sa doctrine en faisant semblant de la révérer, que de réduire cette perfection des plus sublimes degrés à la cessation du péché mortel touchant le désir du salut.

(1) VIe *Dem.*

C'est par le même excès que vous voulez que l'auteur de *l'Imitation de Jésus-Christ* n'ait jamais entendu par aucun des spirituels qui sont encore *propriétaires*, que des hommes ennemis de Dieu, et que la propriété ne peut jamais être qu'une volonté, par laquelle nous ne sommes point à Jésus-Christ, et Jésus-Christ ne peut être à nous; *nec nos Christi, nec Christus noster esse possit* (1). Est-ce ainsi, Monseigneur, que vous me convainquez d'avoir *tronqué* les passages des saints? Est-ce ainsi que vous nous donnez des leçons pour pénétrer la profondeur de leur doctrine?

XIV. Je ne dois pas omettre trois choses très-importantes sur ce que vous dites de la sainte indifférence.

La première est que vous m'accusez d'étendre l'indifférence jusque sur le salut (2). Comment le prouvez-vous? C'est que j'ai parlé ainsi: « On ne veut » rien pour être parfait ni bienheureux pour son » propre intérêt (3). » Mais comment traduisez-vous en latin ces paroles « pour son propre intérêt? *ad* » *suum commodum* (4). » D'où vient que vous n'avez pas jugé à propos d'exprimer le terme de *propre*, si important dans le langage des plus saints mystiques? S'il ne change rien au sens, pourquoi avez-vous craint de le mettre dans le latin, comme il est dans le français? Pourquoi l'avez-vous supprimé dans une traduction, où la moindre syllabe devoit être pesée au poids du sanctuaire? Si au contraire

(1) *Myst. in tuto*, n. 231 : p. 199. — (2) Ibid. n. 223 : p. 195. — (3) *Explic. des Max.* p. 52. — (4) *Myst. in tuto*, n. 218 : p. 194.

ce mot de *propre* a quelque signification, pourquoi le retranchez-vous dans le texte de votre confrère, pour y faire trouver l'impiété? J'ai déclaré, dans la même page, que le salut en tant que *propre* n'est pas le salut en lui-même, qui doit être toujours désiré *d'une volonté pleine*, en tant qu'il est le don de la bonté gratuite de Dieu. L'exclusion du sens impie que vous voulez m'attribuer, et pour lequel vous supprimez une partie de mon texte, est donc formellement au même endroit où vous tâchez de trouver ce sens. Qui est-ce de nous deux qui *tronque? Relatis integris locis, non abruptè allegatis, et per vim manifestam ad aliena detortis* (1). Pouvez-vous ignorer que mon livre déclare formellement que *l'intérêt spirituel*, que je rejette sous le nom d'intérêt propre, n'est autre chose que *ce que les mystiques ont appelé* PROPRIÉTÉ (2)? N'avez-vous pas reconnu, de votre côté, que la propriété est une imperfection que la perfection exclut, lorsque vous avez dit (3) : « Telle est la véritable purification de » l'amour. Telle est la parfaite désappropriation du » cœur, qui donne tout à Dieu, et ne veut plus rien » avoir de *propre?* » Voudriez-vous qu'on désirât le salut, qui est le plus parfait de tous les biens; avec moins de perfection que tous les biens inférieurs? Voudriez-vous qu'en se désappropriant de tous ces biens imparfaits, on s'attachât avec propriété au bien parfait qui est le salut, et qu'on voulût l'avoir *comme propre?* Niez-vous qu'on ne puisse rechercher la béatitude formelle, qui est un

(1) *Myst. in tuto*, n. 205 : p. 189. — (2) *Max. des Saints*, p. 135. — (3) *Inst. sur les Et. d'or.* liv. x, n. 30 : tom. XXVII, p. 460.

don créé, avec propriété ou affection propriétaire? N'avez-vous pas reconnu, par une espèce de rétractation contre vos premiers sentimens, qu'on peut désirer ce bien par une concupiscence vicieuse (1)? Le salut pris pour Dieu béatifiant, est donc, selon mon livre, infiniment plus différent de la propriété du salut, que le ciel ne l'est de la terre. Voilà néanmoins ce que vous avez confondu, en supprimant le terme de *propre*. Si j'ai dit : *On ne veut rien pour être parfait ni bienheureux*, j'ai ajouté aussitôt : *pour son* PROPRE *intérêt*. Si j'ai dit : *En cet état on ne veut plus le salut*, j'ai mis tout de suite, *comme salut* PROPRE..... « Mais on le veut d'une volonté » pleine, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, » comme une chose qu'il veut, et qu'il veut que » nous voulions pour lui. » Il est donc évident que je n'ai pas étendu l'indifférence jusque sur le salut, mais que j'ai seulement exclu de l'ame indifférente la propriété du don de Dieu.

Après que j'ai vérifié au lecteur une altération de mon texte si manifeste et si odieuse, il ne me reste qu'à lui rapporter ce que vous dites contre moi (2). *His tamen ludificationibus, his sancti Salesii apertè truncatis testimoniis, sperat auctor se mysticis, se Scholæ, se Ecclesiæ Romanæ illudere posse.* Vous assurez que je *tronque* les textes, pour me jouer de toute l'Eglise. Mais le lecteur doit être averti que c'est votre méthode. Vous n'élevez jamais tant votre voix que quand la conviction est entière contre vous. En tronquant visiblement mes paro-

(1) *Div. Ecr. avertiss.* n. 18 : tom. XXVIII, p. 369. — (2) *Myst. in tuto*, n. 225 : tom. XXIX, p. 196.

les, vous m'insultez comme si j'avois falsifié les vôtres.

La seconde observation à faire, c'est qu'après avoir supprimé ces termes, *comme propre*, vous ajoutez celui de *grâce singulière; singulari illi scilicet, quâ ejusmodi anima trahitur* (1). Il est vrai que vous ne mettez pas ce mot de *singulière* en lettres italiques, comme étant de mon texte. Mais vous le donnez comme étant le sens véritable et nécessaire de mon livre. Vous assurez que, selon moi, l'ame ne désire l'avantage de son salut, que quand elle n'est pas fidèle à l'attrait d'une grâce *singulière*. Où avez-vous pris ce mot? L'avez-vous trouvé dans aucun endroit de mon livre? Pouvez-vous le tirer, par quelque conséquence juste, d'aucune de mes expressions? De quel droit le supposez-vous? N'ai-je pas dit souvent que la grâce de ces ames n'étoit que la grâce commune à tous les justes? J'ai donc exclu toute *grâce singulière*. Je n'ai jamais dit un seul mot qui dût faire entendre le sens de celui-là. Mais vous le suppléez de votre propre fond et par votre pleine autorité. En ôtant d'un texte ce qui y est, et en y ajoutant ce qui n'y est pas, il n'y a point de métamorphose monstrueuse qu'on ne fasse dans un ouvrage. J'offre de vous convaincre quand il vous plaira de toutes les hérésies l'une après l'autre, si vous me permettez de faire à mon tour de telles altérations dans votre texte.

La troisième observation à faire, c'est que vous trouvez mauvais que je distingue la résignation d'avec l'indifférence. Pour établir cette distinction, « il

(1) *Myst. in tuto*, n. 218 : p. 194.

» ne cite, dites-vous, d'autres auteurs que saint » François de Sales : *præter unum Salesium, profert » neminem* (1). » Comptez-vous pour rien cette autorité? Croyez-vous que la sainte indifférence, distinguée de la résignation par ce grand saint, ne mérite pas d'être expliquée dans un sens très-pur et très-précautionné? Prétendez-vous qu'on la doit supprimer à cause qu'elle n'est enseignée avec cette distinction que dans ce seul auteur? Trouvez-vous l'autorité de ce saint aussi *mince* que sa distinction? Pour moi, en matière de spiritualité, je ne craindrai jamais de marcher sur les vestiges d'un saint si rempli de l'esprit de grâce, et si révéré de toute l'Eglise. Faut-il une plus grande autorité que la sienne pour reconnoître qu'il est beaucoup moins parfait de vouloir des choses que Dieu ne fait point vouloir, et que la nature cherche d'elle-même pour se contenter, mais qu'on soumet à Dieu, que de ne vouloir plus rien que ce que le principe de grâce fait désirer dans les actes des vertus surnaturelles. Vous dites que saint François de Sales ne parle point *de la propriété; nihil de proprietate cogitat* (2) : de quoi parle-t-il donc, lorsqu'il dit que dans l'état de résignation *on veut beaucoup de choses outre la volonté de Dieu;* au lieu que dans la sainte indifférence, il n'y a que la volonté de Dieu *qui donne le contre-poids au cœur indifférent* (3)? Si ces choses qu'on veut dans la résignation, sont désirées sans propriété, et par le principe de grâce, pourquoi le saint dit-il qu'elles sont *outre la volonté*

(1) *Myst. in tuto;* n. 220 : p. 194. — (2) Ibid. — (3) *Am. de Dieu,* liv. IX, ch. III et IV.

de Dieu? Pourquoi dit-il, qu'on cesse de les vouloir dans l'état d'indifférence, où il est certain qu'on veut encore toutes les choses distinguées de Dieu, que son bon plaisir fait vouloir? Que si l'indifférence retranche des désirs propriétaires et purement naturels, qui sont *outre la volonté de Dieu*, il n'est donc pas vrai que le saint n'ait point pensé à la propriété dans cet endroit.

Votre dernier retranchement est de dire que l'indifférence ne regarde, selon le saint, que *les afflictions et consolations spirituelles* (1). Mais vous vous mécomptez dans le fait; car, en parlant *du cœur indifférent*, il assure au même endroit que c'est la volonté de Dieu qui lui donne *le contre-poids*, en sorte qu'avec *un peu plus* de cette volonté il aimeroit mieux *sa damnation* que *sa salvation*, ce qui prouve que, selon le saint, l'ame indifférente n'est déterminée à vouloir la gloire céleste que comme une chose que le bon plaisir de Dieu lui fait désirer, et qu'elle ne la désire point par son mouvement naturel comme un bien en tant que *propre*. Vous ajoutez que l'indifférence, de mon propre aveu, ne regarde que *les événemens de la vie* (2). Mais quoi! prétendez-vous que la propriété passe au-delà de cette vie jusque dans le ciel? Elle regarde, il est vrai, un bien éternel, mais elle n'est elle-même que temporelle. La propriété ne passe point au-delà des bornes du pélerinage. Les consolations spirituelles qu'elle recherche par rapport à l'éternité, sont renfermées dans *les événemens de la vie*. Retrancher les désirs inquiets et propriétaires, qui viennent de

(1) *Myst. in tuto*, n. 221 : f. XXIX, p. 195. — (2) Ibid. n. 223 : p. 195.

ce principe naturel de la propriété, pour la béatitude formelle, c'est ne retrancher rien de réel pour l'éternité.

Vit-on jamais une objection moins concluante? J'y ai répondu dans mon *Instruction pastorale*, dans ma *Réponse à la Déclaration*, et en toute occasion semblable. C'étoit beaucoup trop pour elle d'avoir déjà paru au monde une seule fois, et vous *ne cessez de* la répéter.

SECONDE PARTIE.

Des actes propres de la charité.

Je vais finir cette lettre, Monseigneur, par le point capital de notre dispute, *qui renferme lui seul*, selon vous, *la décision du tout*. Vous prétendez que le motif de la béatitude nous excite en tout acte, mais qu'on n'y pense pas toujours d'une pensée distincte et actuelle, quoique cette pensée ne se perde jamais pour long-temps. Suivant cette idée, vous composez un motif *virtuel et implicite* (1) de la béatitude, qui excite sans cesse l'ame dans tous ses actes délibérés, lors même qu'elle n'en a pas la pensée distincte.

Souffrez que je vous représente le tort infini que vous faites à la religion par tous ces vains adoucissemens d'une nouveauté si dangereuse. La justification, le salut, le mérite, la perfection ne se trouvent que dans la seule charité véritable. L'amour d'espérance seul ne peut ni perfectionner, ni justifier, ni sauver l'homme. Si vous dégradez la charité, en

(1) *Myst. in tuto*, n. 204 : p. 188.

la réduisant à n'être que le désir de la béatitude en Dieu, vous n'en faites qu'un amour d'espérance incapable de justifier. Vous ôtez à Dieu son droit suprême, vous éteignez l'esprit d'amour justifiant : vous ôtez à l'ame sa véritable vie. Ainsi nulle question ne peut jamais être plus essentielle à la religion que la nôtre. Ce qui paroît aux esprits inappliqués une subtilité spéculative, est l'ame de toutes les vertus et du culte intérieur. La révolte du sens humain qui *croit qu'on lui impose quand on lui parle d'aimer*, sans chercher par cet amour à *être heureux*, loin d'être une preuve pour vous, est au contraire un effet de la consternation de la nature propriétaire, quand on lui propose une vérité qui donne tout à Dieu sans réserve. Mais venons aux preuves.

I. Vous avez dit que la béatitude est *la raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte* (1). Vous ajoutez qu'elle est *la fin dernière :* vous le répétez plus hautement que jamais dans votre livre latin. C'est, dites-vous, « la dernière fin que » tous veulent, et pour laquelle ils veulent toutes » choses (2). » Vous ajoutez que « la volonté tend » naturellement vers la dernière fin, parce que tout » homme veut naturellement la béatitude, et que » c'est de cette volonté que se forment toutes les » autres volontés, puisque l'homme veut pour la » fin tout ce qu'il veut (3). » Enfin vous assurez que « tous les hommes qui ont l'usage de la raison » tendent vers la béatitude, comme vers la dernière » fin. » Je laisse maintenant les autorités desquelles

(1) *Instr. sur les Et. d'or.* liv. x, n. 29 : t. xxvii, p. 452. — (2) *Schol. in tuto*, quæst. ii, n. 8 : tom. xxix, p. 218. — (3) Ibid. n. 10 : p. 219.

vous prétendez tirer ce langage. Il ne s'agit ici que du fait. Si la béatitude est *la raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*, si elle est *la dernière fin*, il n'est pas permis de la représenter comme un motif *virtuel* et *implicite* dans certains actes. Vous ne voudriez pas soutenir qu'il y a plusieurs fins dernières. Si la béatitude est *la dernière fin*, elle est l'unique fin dernière, l'unique et totale raison d'aimer. Si elle est l'unique et totale raison d'aimer, nul objet ne peut jamais avoir d'autre amabilité que celle-là. Il faut qu'en tout objet qu'on aime, ce soit cette amabilité unique qui se présente à l'esprit dans toute sa précision, que ce soit elle seule qui le persuade, et qu'elle détermine toute seule la volonté. C'est l'unique raison formelle d'aimer. On ne peut point dire qu'elle n'est que *virtuelle et implicite*, puisqu'elle ne meut la volonté qu'autant qu'elle est connue de l'entendement comme une raison formelle, et dans toute sa précision. Il faut que l'entendement ait eu une vue distincte de cette raison formelle et précise d'aimer, afin que la volonté puisse produire chaque acte d'amour. Autrement un acte n'auroit point la raison formelle de vouloir, et ne seroit plus un acte humain.

II. Vous n'avez inventé ce motif *virtuel et implicite*, que pour appaiser l'Ecole sans lui donner rien d'effectif. Vous voulez que ce motif de la béatitude soit sans cesse en tout acte la seule *raison* formelle *d'aimer*. Il est vrai que, selon vous, cette raison formelle n'est pas toujours également développée en toute action. Quand on n'y pense pas actuellement, c'est une distraction. Mais on y a

pensé, et c'est cette pensée précédente qui a déterminé la volonté pour tout ce qu'elle fait. C'est pourquoi vous palez ainsi : *Vicibus aut tantisper premunt, aut actu eliciunt, summam autem ipsam nunquam non retinent* (1). On voit par là qu'il ne faut point se laisser éblouir par l'endroit où vous dites « qu'il est intrinsèque à tout acte de charité » d'aimer Dieu, quand même on n'auroit à espérer » de lui aucune béatitude (2). » Ce que vous dites du motif de la béatitude dans les actes de charité, on peut le dire tout de même, selon vos principes, du motif le plus formel dans toute autre suite d'actions. La pensée qu'on a de ce motif ou objet formel n'est pas toujours actuelle. Mais c'est toujours uniquement la vue de cet objet sous cette précision ou formalité, qui a déterminé la volonté de l'homme. Ainsi quand je vais chez mon ami, mon ami que je vais voir est la raison formelle, totale et unique de tous les pas que je fais vers sa maison. Il est vrai seulement que je n'en ai pas toujours la pensée actuelle et distincte à chaque pas. Mais chaque pas se fait en vertu de la pensée distincte que j'ai eue d'abord de cette raison formelle, totale et unique de mon voyage. Suivant ce principe, on pourroit dire des actes d'espérance sur la béatitude, tout ce que vous dites de ceux de charité. Lors même qu'on espère, on ne pense pas toujours d'une manière également distincte et réfléchie au bien promis. Mais le bien promis est toujours le seul objet formel qui attire réellement le désir de l'homme. Votre adoucissement n'est donc rien de réel, puisque ce que

(1) *Myst. in tuto*, n. 204 : f. XXIX, p. 189. — (2) Ibid. n. 202 : p. 188.

vous dites du motif de la béatitude sur la charité peut être dit au même sens, et avec autant de vérité sur l'espérance. Je vais plus loin, et j'ajoute que, selon votre principe, il n'en est pas de la béatitude comme des autres motifs particuliers. Nul autre motif particulier de nos actions ne peut nous exciter en chaque moment. Ces motifs particuliers se présentent à nous tour à tour. Mais s'il est permis de dire que tous les autres motifs se réduisent au motif de la béatitude, comme à *la raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*, et comme *à la dernière fin*, il faut nécessairement conclure qu'elle entre comme raison formelle, et par conséquent formellement aperçue dans tout acte raisonnable; de même que l'être transcendant entre dans toutes les espèces particulières. Ainsi, selon vous, on ne peut jamais non plus aimer en aucun acte humain, sans y être formellement déterminé par la béatitude, qu'on ne peut connoître aucune espèce particulière, sans avoir actuellement l'idée de l'être, et qu'on ne peut respirer sans air. De là vient que vous assurez que les désirs de renoncer à la béatitude dans les suppositions impossibles, ne sont que des désirs un peu moins développés de la béatitude même, et que « ce genre de désir est d'au-» tant plus ardent qu'il est plus caché. *Nihil aliud* » *sunt quàm genus desiderii eò ardentioris, quò la-* » *tentioris* (1). » Ainsi ces actes tant vantés, ces actes que vous réservez aux *Pauls* et aux *Moïses*, pour renoncer s'il le falloit à la récompense, ces actes que vous nommez dans saint François de Sales *si dé-*

(1) *Myst. in tuto*, n. 211 : p. 191.

sintéressés,

sintéressés, ne sont que des désirs d'autant *plus ardens qu'ils sont plus cachés*, pour ce grand intérêt d'être heureux, qui est la totale, formelle et unique raison d'aimer.

III. Rien n'est plus indécent ni moins sérieux que d'appeler de tels actes des actes *si désintéressés*. Il faut dire au contraire, selon vous, que la charité est la plus intéressée de toutes les vertus, et que l'espérance l'est beaucoup moins. Vous vous récrierez que ce paradoxe est absurde. Mais je le prouve avec évidence par votre principe. Voici comment. Ni l'une ni l'autre de ces deux vertus ne cherche aucun autre intérêt que la béatitude en Dieu seul. Selon vous, l'une et l'autre la recherche comme *sa raison d'aimer* totale et unique, puisque la *raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte*, et qu'elle est *la fin dernière*. La charité n'est même qu'un désir de cette béatitude, qui est son seul intérêt. Etre intéressé, n'est autre chose que chercher son intérêt. Si la charité cherche cet intérêt de la béatitude céleste encore plus que l'espérance, il faut avouer qu'elle est encore plus intéressée à l'égard de cet intérêt. Or, selon votre principe, elle cherche cet intérêt encore plus que l'espérance. En voici deux preuves claires.

1° Si la charité n'est qu'un désir de la béatitude en Dieu, il est certain qu'elle est un désir plus fort et plus parfait que l'espérance, qui est reconnue par saint Thomas pour un *amour imparfait*. Entre deux désirs d'un intérêt, le plus fort et le plus parfait est sans doute celui qui est le plus intéressé pour cet intérêt-là. Aussi avez-vous reconnu

« qu'il n'est pas possible à la charité de se désintéresser à l'égard de la béatitude (1). »

Ces paroles décident clairement. D'un côté, il est certain que l'espérance vertu théologale, dont l'objet immédiat est Dieu même, n'est intéressée que pour la béatitude. De l'autre côté, il n'est pas moins constant, selon vous, « qu'il n'est pas possible à la charité de se désintéresser à l'égard de la béatitude ».

Voilà donc ces deux vertus qui sont l'une et l'autre uniquement intéressées pour un seul objet. La charité ne le désire pas moins que l'espérance. Elle n'est donc pas moins intéressée dans le seul point où elles ont quelque intérêt. D'ailleurs la charité est un désir plus fort et plus parfait de cet intérêt : donc elle est encore plus intéressée que l'espérance. Tout ceci est évident, selon vos principes.

2° Si la béatitude est la fin dernière, comme vous l'assurez tant, il s'ensuit que la charité cherche bien plus que l'espérance ce grand intérêt; car toute l'Ecole reconnoît, après saint Thomas, que le propre de la charité est d'atteindre immédiatement à la fin dernière, comme à son objet spécifique. Ainsi cette vertu sera de toutes les vertus chrétiennes celle qui cherchera le plus fortement et le plus directement son intérêt dans ses actes propres, et par conséquent elle sera la plus intéressée. Ajoutez que ces actes fondés sur les suppositions impossibles étant selon vous des désirs de la béatitude qui sont *d'autant plus ardens qu'ils sont plus cachés*, il faut conclure que ces actes, malgré ce déguisement de leurs formules,

(1) *Instr. sur les Et. d'or.* liv. x, n. 29 : tom. xxvii, p. 459.

qui paroissent *si désintéressées*, sont les plus intéressés sur ce grand intérêt. De tels principes ne renversent-ils pas le langage de l'Apôtre et celui de la tradition? Jugez s'ils peuvent être tolérés.

En vain direz-vous que la récompense céleste est *perfectionnante*, et que son désir, loin d'être imparfait, est au contraire ce qui perfectionne notre volonté. Je réponds que la récompense est *perfectionnante* en elle-même, en tant qu'elle est l'amour consommé. Mais l'acte propre de l'espérance, qui en est le désir, n'est par lui-même ni parfait ni perfectionnant. C'est à la charité seule qu'il appartient par sa propre nature de justifier et de perfectionner l'homme. L'amour d'espérance, quoique très-bon, est *imparfait*, selon saint Thomas. Quoique la récompense soit *perfectionnante*, il est néanmoins constant que les actes propres de l'espérance, qui en sont les désirs, ont moins de perfection que les actes propres de la charité, et que l'Ecole met le parfait désintéressement de cette dernière vertu, en ce qu'elle aime Dieu pour Dieu même, en *s'y arrêtant, et non afin* que cette récompense lui *en revienne*.

IV. Dès que vous introduisez des motifs *virtuels et implicites* qui se confondent avec les motifs explicites dans le même acte de charité, le motif de la crainte y entrera implicitement comme celui de l'espérance. On cherchera Dieu, non-seulement par le désir d'être heureux, mais encore par la crainte de ne l'être pas. Tandis que la possession de l'objet qu'on désire n'est pas assurée, on ne peut désirer de le posséder sans craindre de ne le posséder pas. Si le désir *de jouir* entre dans tout acte, la crainte de ne

jouir pas entre dans tout acte avec la même nécessité. La privation de la béatitude sera donc un motif pressant et perpétuel, comme sa possession; car la charité ne peut vouloir *jouir*, sans vouloir n'être point privée de la jouissance. Quelle foule d'objets formels n'entrera point ainsi dans votre acte de charité? Quelle confusion de motifs! Toutes les vertus se trouveront dans la charité : leur exercice propre et distinct sera inutile, parce que tous leurs motifs spécifiques ou objets formels entreront nécessairement dans tout acte de charité. Tel sera le fruit de votre *raison d'aimer*. A force de vouloir réfuter le quiétisme, vous l'établirez, et les vertus perdront leur exercice distinct que nous avons enseigné dans l'article XXIe d'Issy comme *révélé de Dieu*.

V. Si la béatitude est la seule *raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*, et si elle est *la fin dernière*, elle est tellement essentielle à tout acte d'amour, qu'on s'égareroit de la *dernière fin*, si on aimoit par quelque autre raison d'aimer. Ainsi il faut évidemment conclure que Dieu n'a jamais été libre de créer des hommes capables d'amour pour lui, qu'en leur donnant cette béatitude céleste avec la vision intuitive pour *dernière fin*.

VI. Vous avez cru éluder une de mes principales preuves quand vous avez parlé ainsi (1) : « Vous croyez » nous embarrasser par cette demande : Veut-on glo- » rifier Dieu pour être heureux, ou bien veut-on » être heureux pour glorifier Dieu? » Voyons, encore une fois, si cette question, que vous méprisez tant, ne vous embarrasse point. Quand on n'est

(1) *Rép. aux 1r Lettr.* n. 15 : tom. XXIX, p. 54.

point embarrassé, on répond d'abord en termes clairs et précis. Quelle est votre réponse? « On vous ré» pond en deux mots que ces deux choses sont insépa» rables. » Quoi, est-ce là en *deux mots* toute votre réponse? N'en avez-vous point d'autre à faire? Ne direz-vous jamais si l'une de *ces deux choses inséparables*, savoir notre bonheur et la gloire de Dieu, notre intérêt et celui de Dieu même, n'ont pas entre eux une subordination, en sorte que la chose la moins parfaite se rapporte à la plus parfaite? Laisserez-vous l'intérêt de l'homme en égalité avec celui de Dieu? Voilà une réponse *en deux mots*, qui ne peut ni expliquer la difficulté, ni édifier aucun lecteur. M. l'archevêque de Paris s'est bien gardé de parler de même. Il décide nettement. « Par la charité, dit» il (1), on ne désire pas de glorifier Dieu pour être» heureux, mais on désire d'être heureux en Dieu» pour le glorifier. » Voilà la réponse édifiante que vous auriez dû me faire, et que je n'ai jamais pu tirer de vous. Mais en ne me la faisant pas, vous ne sauvez rien. Car vous avez dit dans votre grande *préface* (2), que « l'espérance ne laisse pas d'être une » vertu infuse dans les ames qui ne sont pas assez » soigneuses de la rapporter à la charité; ce qui » pourra être une imperfection, et peut-être un » vice. » Ainsi l'espérance doit être rapportée à la charité sous peine d'être *peut-être un vice*. Ainsi c'est pour glorifier Dieu qu'il faut vouloir être heureux. De plus, vous avez mis la mercenarité dans l'espérance, lorsqu'elle n'est pas *poussée à son dernier pé-*

(1) *Rép. de M. de Paris aux IV Lettr.* ci-dessus, tom. V, p. 428. — (2) *Préf. sur l'Inst. past.* n. 98 : tom. XXVIII, p. 636.

riode; c'est-à-dire rapportée à la gloire de Dieu. Voilà donc *le dernier période* où il la faut pousser. Enfin vous assurez (1) que ce que *l'ame délicate a en abomination,* selon Albert le Grand, c'est « l'es-» pérance en tant qu'on y mettroit sa fin dernière, » et qu'on s'y arrêteroit plus qu'il ne faut, sans la » rapporter à la gloire de Dieu. » C'est donc en vain que vous voulez garder un silence mystérieux sur ma question, puisque M. l'archevêque de Paris l'a clairement décidée, et que vous avez dit souvent vous-même ce qui en renferme la pleine décision. Mais voici l'argument dont vous avez prévu le coup, et que vous avez voulu éluder. Puisque l'espérance, pour être *poussée à son dernier période,* doit être rapportée par la charité à la gloire de Dieu, il faut convenir que ce rapport de l'acte d'espérance à la fin simplement dernière, qui est celle de la charité, est quelque chose d'ultérieur à l'acte d'espérance. Or je demande si ce qui est ultérieur à l'acte d'espérance a pour motif propre le motif de l'espérance même? La chose est évidente. Le motif prochain et subalterne ne peut jamais entrer dans ce qui lui est ultérieur, dans ce qui est final, dans ce qui est la fin simplement dernière, dans ce qu'on cherche sans s'arrêter à ce motif antérieur. Le motif de l'espérance ne peut donc plus revenir, quand on a passé au-delà, et que, sans s'y arrêter, on ne regarde plus que la fin dernière à laquelle seule il est rapporté. Mais quand vous voudriez mettre en doute ce qui est clair comme le jour, M. l'archevêque de Paris vous arrêteroit aussitôt en disant : « Par la charité on ne dé-

(1) *Préf.* n. 103 : p. 646.

» sire pas de glorifier Dieu pour être heureux, mais » on désire d'être heureux en Dieu pour le glorifier. » Vous ne sauriez, Monseigneur, trop peser ces paroles, qui ne me laissent rien à souhaiter. Le motif qui fait désirer d'être heureux, est alors la gloire de Dieu; mais le motif qui fait désirer la gloire de Dieu n'est point l'intérêt d'être heureux. Il n'est donc pas vrai que la béatitude soit la *raison d'aimer* qui ne *s'explique pas d'une autre sorte,* ni qu'elle soit *la fin dernière,* à moins que vous n'inventiez une *fin dernière* qu'on rapporte à une autre fin ultérieure, qui est la gloire de Dieu. Le désir de glorifier Dieu est ultérieur à celui d'être heureux, et l'intérêt d'être heureux n'est point le motif qui fait désirer de glorifier Dieu. Ainsi ce rapport de l'espérance à la charité, qui est l'ame de toute la religion, qui est l'unique source de la justification, du salut, du mérite, et de la perfection chrétienne, ne consiste que dans une tendance de la volonté à la pure gloire de Dieu, qui est ultérieure à tout désir d'être heureux, et où le motif de la béatitude déjà outre-passé ne peut entrer. Si vous revenez encore à dire que la béatitude est « la der- » nière fin que tous veulent, et pour laquelle ils » veulent toutes choses (1), » ce n'est pas moi qui vous répondrai. M. l'archevêque de Paris vous répondra que la béatitude n'est point un bien « pour » lequel les Chrétiens veuillent toutes choses, puis- » qu'on ne désire pas de glorifier Dieu pour être » heureux, mais qu'on désire d'être heureux en Dieu » pour le glorifier. » Il ajoutera, selon son principe, que la gloire de Dieu étant la fin ultérieure à

(1) *Schol. in tuto*, n. 8 : tom. XXIX, p. 218.

laquelle il faut rapporter notre bonheur, notre bonheur ne peut être nommé la *dernière fin*, quoiqu'il soit vrai que l'acte qui nous rend heureux dans le ciel soit celui qui procure à Dieu sa plus parfaite glorification. Rien n'est donc moins vrai à la lettre que de dire qu'on ne veut rien que pour être heureux. L'acte principal de la vie chrétienne est sans doute celui par lequel on veut *non pas glorifier Dieu pour être heureux*, mais au contraire *être heureux en Dieu pour le glorifier*. N'est-il pas évident que ce n'est pas pour être heureux qu'on veut ainsi la gloire de Dieu?

VII. C'est donc en vain que vous citez sans cesse l'Ecole, comme si elle étoit toute entière pour vous. Vous ne lui donnez que des adoucissemens apparens. Vous réduisez toujours tous les motifs à la béatitude comme à la seule *raison d'aimer*, et à la fin dernière. Quand vous paroissez tolérer, par un excès de complaisance, un autre motif *primitif*, vous voulez toujours au moins que le *secondaire* soit *essentiel*. En parlant ainsi, vous attaquez autant toutes les notions de l'Ecole, que les maximes des contemplatifs. J'ai cherché partout des théologiens qui pensassent comme vous, et je n'ai pu en trouver aucun. Les thèses de Louvain et Douay, les écrits des professeurs, les sentimens unanimes du clergé et des réguliers sont contraires à votre opinion dans tous les Pays-Bas. La multitude des théologiens de France gémit de n'oser contredire hautement votre doctrine sur la charité. J'apprends par les voies les plus certaines que les principaux théologiens de Rome supportent aussi très-impatiemment cette nouveauté

inconnue à l'Eglise mère de toutes les autres. C'est pourtant, selon vous, *le point décisif, qui renferme seul la décision du tout* entre nous.

VIII. Je vous ai dit que, selon toutes les apparences, vous avez vous-même soutenu la doctrine commune dans vos thèses, comme M. l'évêque de Chartres avoue l'avoir fait. Vous n'avez rien répondu là-dessus, et votre silence fait assez entendre que vous avez marché dans la voie ordinaire. D'où vient donc que vous en êtes sorti, et que rien ne peut vous engager à y rentrer? Ce n'est pas M. Cornet, dont on dit tant que vous avez été le disciple, qui vous a enseigné cette unique *raison d'aimer,* sans laquelle Dieu ne seroit pas aimable. Ce docteur n'a jamais cru que Dieu ne fût pas libre de produire des créatures intelligentes, sans leur devoir sa vision intuitive. *Il ne* croyoit pas qu'un don si surnaturel fût essentiellement dû à la nature.

Aussi avez-vous été autrefois si éloigné de toutes vos pensées présentes, que vous avez approuvé en 1662, avec M. l'évêque de Saintes et avec M. Grandin, le petit livre intitulé, *Dieu seul.* On m'a assuré qu'il est condamné ou prohibé à Rome. Je ne sais lequel c'est des deux. A Dieu ne plaise que je veuille ni directement ni indirectement excuser jamais ce que le saint Siége désapprouve. Mais ce livre, qui a obtenu de vous une approbation pleine d'éloges, exprime sans précaution tous les transports de l'amour le plus désintéressé. Par exemple il dit : « Oh! que » c'est une bonne chose et juste de dire : Je veux me » sauver, je veux faire mon salut. Car il y va de l'in- » térêt de Dieu que l'on se sauve, que l'on fasse son

» salut. Mais j'aimerois mieux tout d'un coup ne » penser qu'à la gloire et à l'intérêt de Dieu seul. » Voilà les propositions négatives et exclusives qui vous paroissent maintenant si empestées, et qui, en excluant tout acte de simple espérance, semblent réduire tout aux seuls actes de la charité : il ajoute : « Je pensois..... que ce n'étoit pas notre affaire de » nous mettre en peine ou du paradis ou de l'enfer, » mais bien de le servir avec fidélité. » Ce livre est si court, et si répandu en tous lieux, que presque tout le monde l'a lu. Sans l'autorité du saint Siége, la vôtre le feroit encore lire à tous les fidèles. Chacun, à l'ouverture du livre, trouveroit dans toutes les pages d'un si petit ouvrage, cet amour que vous foudroyez comme un monstre du quiétisme, et qui vous paroissoit alors la plus pure et la plus haute perfection. Vous avez assuré que vous n'avez rien « trouvé » dans ce livre,..... qui ne soit digne d'être donné » aux fidèles pour réchauffer et purifier leur zèle » par une sérieuse lecture, et par une profonde mé- » ditation des vérités qu'il contient. » Pour moi, je n'ai jamais approuvé aucun livre ni mystique ni autre, que le saint Siége n'ait pas jugé assez correct. On trouvera dans celui-ci cet amour pur, sans les précautions dont mon livre est rempli. Etiez-vous hérétique, quand vous le crûtes propre *à purifier le zèle* des Chrétiens et digne d'une *profonde méditation.* Suis-je devenu hérétique en parlant avec beaucoup plus de précaution que ce livre si propre à *purifier* tous les lecteurs? Alors vous étiez déjà un prédicateur célèbre à la Cour. D'où vient ce prodigieux changement? Alors vous auriez approuvé mon

livre comme propre *à purifier le zèle* du lecteur, et comme digne d'être *profondément médité,* puisqu'il est plein des correctifs qui ne sont pas dans celui que vous avez jugé si utile.

IX. Je ne puis finir sans me plaindre de ce qu'on trouve dans votre volume latin, avec les injures atroces et innombrables que vous y semez à la faveur d'une langue moins connue que la française, une infinité d'altérations de mon texte, que vous répétez comme si elles n'avoient jamais été éclaircies. Comment le lecteur n'en seroit-il pas ébloui, puisque j'y suis moi-même surpris presque à tout moment? Votre ton d'autorité m'impose, je l'avoue. Je suis d'abord tenté de croire que mon texte vous fournit ce que vous en citez, jusqu'à ce que j'aille vérifier l'endroit. Mais ce travail, qui me lasse déjà, lassera encore bien plus tôt les autres lecteurs. C'est l'unique chose que j'aie à craindre, et que vous puissiez espérer dans cette discussion épineuse. Me voici déjà à la fin d'une seconde lettre sur cet ouvrage, et je n'en ai encore examiné que le quart. J'ai été contraint même de laisser passer, dans ce quart, un grand nombre de choses dont un autre que moi tireroit de grands avantages. Quand voulez-vous donc que nous finissions? Si je pouvois me donner le tort, et vous laisser un plein triomphe, pour finir le scandale, et pour rendre la paix à l'Eglise, je le ferois avec joie. Mais en voulant m'y réduire avec tant de véhémence, vous avez fait précisément tout ce qu'il falloit pour m'en ôter les moyens. Vous avez attaqué la charité en m'attaquant. L'amour indépendant du motif de la béatitude est, selon vous, *le point dé-*

cisif qui renferme seul la décision du tout. Qu'on se mette en ma place; puis-je abandonner la charité ainsi attaquée? De plus, vous m'attribuez les impiétés les plus abominables, cachées sous des *subterfuges* déguisés *en correctifs.* Malheur à moi si je me taisois! Mes lèvres seroient souillées par ce lâche silence, qui seroit un aveu tacite de l'impiété. Il n'y a plus de milieu; je mérite, ou une déposition, si je suis coupable, ou une réparation publique, si je ne le suis pas. Que le Pape condamne mon livre, que ma personne demeure à jamais flétrie et odieuse dans toute l'Eglise, j'espère que Dieu me fera la grâce de me taire, d'obéir et de porter ma croix jusques à la mort. Mais tandis que le saint Siége me permettra de montrer mon innocence, et qu'il me restera un souffle de vie, je ne cesserai d'élever ma voix pour prendre le ciel et la terre à témoin de l'injustice de vos accusations, Je serai toujours néanmoins avec respect, etc.

RÉPONSE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A L'ÉCRIT

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX

INTITULÉ : *QUÆSTIUNCULA*, ETC.

RÉPONSE

A L'ÉCRIT

INTITULÉ : *QUÆSTIUNCULA*, ETC.

MONSEIGNEUR,

Je viens de lire un nouvel écrit fait par vous en latin, qui est imprimé et répandu à Rome. Quoiqu'il ne contienne qu'une répétition abrégée des objections si souvent détruites, je crois néanmoins devoir répondre courtement à ce que vous dites sur la différence qui est entre le quatrième et le cinquième amour de mon livre.

Vous voulez me faire dire ce que je ne dis pas, de peur d'être obligé d'admettre ce que je dis souvent en termes formels. Mon livre déclare sans cesse que l'espérance est plus forte que jamais dans l'état du cinquième amour. N'importe, vous voulez mieux savoir ma pensée que moi, et être plus croyable sur mon livre que mon propre texte. Toutes mes expressions claires et si souvent répétées, pour la conservation de cette vertu, ne peuvent me garantir de vos commentaires subtils et forcés. Vous avez résolu de trouver dans mon livre les choses dont vous avez besoin pour le faire condamner. Ainsi il faut absolument, malgré moi, que j'aie retranché de l'état des parfaits l'espérance que mon texte y

conserve toujours formellement, et que j'aie inventé, sur la perfection, des chimères auxquelles ni ma pensée ni mon texte n'ont aucun rapport. Voyons vos objections.

1re OBJECTION.

Le quatrième amour, dites-vous (1), est pur; on n'y veut la béatitude que pour la gloire de Dieu : donc le cinquième ne peut être plus pur; ou, si on veut imaginer une pureté encore plus grande, on ne peut la trouver qu'en excluant le désir de la béatitude pour ne désirer plus que la seule gloire de Dieu.

RÉPONSE.

Il est aisé de faire de telles objections, en confondant toujours les actes avec l'état du juste parfait. Les actes de charité du quatrième état sont précisément de même espèce que ceux du cinquième, et ne diffèrent d'eux que par les degrés d'intension; aussi n'est-ce pas en la substance de ces actes qu'il faut chercher la différence dont il s'agit, mais la différence de ces deux états vient d'ailleurs. Dans le quatrième, la charité encore foible est souvent prévenue par deux sortes d'actes. Les uns sont purement naturels; les autres sont surnaturels. Les actes naturels qui préviennent la charité sont des actes d'amour de soi-même, à la vue de la béatitude formelle qui nous est promise. Cet amour naturel est celui dont parle M. de Chartres après Estius et Sylvius. Nierez-vous ce qui est enseigné par de tels auteurs? C'est un amour naturel qui écarte des em-

(1) *Quæst.* n. 1 : tom. XXIX, p. 383.

pêchemens,

pêchemens, et qui prévient la charité. C'est une vraie imperfection dans l'ame juste, que d'avoir besoin d'être excitée et réveillée par de tels moyens. *Imperfectionis est hujusmodi incitamentis indigere* (1)... C'est une perfection, au contraire, de n'en avoir d'ordinaire aucun besoin, non plus que de la crainte servile.

Les actes surnaturels qui préviennent la charité sont les actes simples ou élicites d'espérance, qui sont très-différens des actes de cette vertu expressément commandés par la charité. Ne seroit-ce pas renverser les principes de saint Thomas, et de toute l'Ecole, que de ne distinguer point les actes élicites de l'espérance, d'avec les actes commandés? En les distinguant, ne suis-je pas dans les termes les plus précis et les plus rigoureux de l'Ecole?

Mais vous, Monseigneur, qui m'attaquez sur cette distinction, que prétendez-vous? Dites-le nettement, si vous le pouvez. Prétendez-vous, comme votre *Sommaire* et votre dernier écrit (2) semblent le faire entendre, que tous les actes d'espérance chrétienne sont expressément commandés par la charité? C'est sur quoi je vous ai déjà pressé, mais en vain, de répondre en termes clairs. C'est sur quoi vous éludez toujours soigneusement toutes mes questions. Si vous le prétendez, c'est vous qui innovez, c'est vous qui troublez l'Ecole, c'est vous qui me faites un crime de parler comme saint Thomas, c'est vous qui attaquez une nouveauté imaginaire par une nouveauté réelle et insoutenable, c'est vous qui ne

(1) *Lettr. past. de M. de Chart.* tom. VII, p. 201. — (2) *Summ. Doct.* n. 9 : tom. XXVIII, p. 317. *Quæst.* n. 5 : tom. XXIX, p. 385.

reconnoissez, pour actes surnaturels d'espérance chrétienne, que ceux qui sont expressément commandés par la charité. Pour moi, je reconnois de véritables actes surnaturels de l'espérance chrétienne que la charité ne commande point, et qui regardent Dieu comme bon pour nous, ou béatifiant, sans aller plus loin. Ces actes ne sont ni excités par le désir de la gloire de Dieu, ni rapportés expressément et actuellement à cette gloire, quoiqu'ils y soient rapportés habituellement.

IIe OBJECTION.

La fin dernière, dites-vous (1), est toujours la première dans l'intention de la volonté qui agit. Donc la gloire de Dieu est toujours la première chose qui excite le juste dans l'acte d'espérance. Donc la charité, qui est le désir de la gloire de Dieu, commande toujours tous les désirs de la béatitude, ou actes d'espérance. Voilà, ce me semble, la conclusion par laquelle vous voudriez détruire la différence du quatrième et du cinquième amour de mon livre.

RÉPONSE.

En vérité, Monseigneur, est-il permis de montrer encore une fois au lecteur cette subtilité, qui parut si peu théologique quand on la vit la première fois. La fin dernière, il est vrai, est la première chose dans l'intention de la volonté qui agit. Mais la dernière fin peut être considérée ou d'une manière *habituelle* et implicite, ou d'une manière explicite et *actuelle*. Avez-vous oublié que ces deux mots de

(1) *Summ. Doct. Quæst.* ubi sup.

saint Thomas, *actu* et *habitu* (1), avoient fait évanouir tout votre argument. Si la dernière fin, qui est la gloire de Dieu, étoit la première chose qui excite d'une manière explicite, actuelle, formelle et immédiate, la volonté du juste en tout acte surnaturel, la charité n'auroit plus par son motif spécifique de prééminence réelle sur les autres vertus; toutes les vertus regarderoient premièrement, explicitement, formellement et immédiatement la gloire de Dieu, ce qui les confondroit toutes. Prétendez-vous que saint Thomas et tous les autres théologiens se soient joués indignement de la théologie, en distinguant parmi les actes surnaturels des vertus, les actes commandés, d'avec les élicites? Niez-vous le fait? Soutiendrez-vous qu'ils n'ont pas fait très-fréquemment cette distinction? Ai-je tort de la faire après eux? êtes-vous excusable de la rejeter? Encore une fois, si vous niez cette distinction, sur le prétexte que la fin dernière est la première chose qu'on cherche dans tous les actes, vous attaquez toute l'Ecole. Si au contraire vous avouez que parmi les actes surnaturels des vertus, et en particulier de l'espérance, les uns ne sont qu'élicites et bornés à la seule nature des actes d'espérance, sans regarder actuellement d'autre objet que Dieu comme béatifiant; et les autres actes de la même vertu, étant commandés expressément par la charité, *prennent son espèce et passent dans son espèce*, pour parler comme saint Thomas (2), mon systême demeure hors d'atteinte, et le cinquième degré est manifeste-

(1) *Rép. au Summ. Doct.* XIe obj. tom. IV, p. 517. — (2) 2. 2. Quæst. XVII, art. VIII.

ment distingué du quatrième. En effet, dans le quatrième on fait d'ordinaire des actes simples d'espérance, qui disposent indirectement à ceux de charité, en ce qu'ils diminuent la concupiscence, qu'ils augmentent la grâce, et qu'ils rendent l'ame de plus en plus attentive à Dieu; au lieu que dans le cinquième on fait d'ordinaire des actes d'espérance qui sont expressément commandés par la charité dévenue forte et prévenante. Voilà donc deux différences essentielles de ces deux degrés, que toutes vos objections ne peuvent ébranler. La première est que l'amour naturel prévient les actes surnaturels des vertus, dans les imparfaits; au lieu que, dans les parfaits, c'est le principe de grâce qui prévient, et qui élève à soi les affections naturelles de l'ame. Cette théologie n'est point *une théologie sauvage* de M. de Cambrai. C'est celle d'Estius et de Sylvius rapportée par M. de Chartres. La seconde différence est que, dans les imparfaits, les actes d'espérance surnaturelle même ne sont d'ordinaire qu'élicites et bornés à l'espérance simple; au lieu que, dans les parfaits, ils sont expressément commandés par la charité, et *passent dans son espèce*, sans perdre la leur, selon le principe de saint Thomas. Avez-vous nié ou affirmé cette doctrine si précise de ce saint docteur? Avez-vous répondu oui ou non à la conclusion évidente que j'en tire? N'avez-vous pas fait, au contraire, comme les accusateurs, qui sentent la foiblesse de leur cause, sans pouvoir se résoudre à l'abandonner? N'avez-vous pas évité de répondre à ce qui ne souffre aucune réponse? N'avez-vous pas pris soin de parler tou-

jours, sans vous expliquer jamais nettement là-dessus, pour avoir de quoi continuer votre objection, en lui donnant quelque couleur superficielle?

Enfin remarquez, Monseigneur, combien vos principes s'accordent mal ensemble, pour former un vrai corps de doctrine, et jugez par là si j'ai tort de vous demander l'explication de votre système. Vous prétendez que, selon moi, la charité ne doit point commander les actes d'espérance, puisque le motif de l'espérance n'excite point la charité. J'ai déjà répondu souvent, et je répondrai encore à cette objection. Mais en attendant, je vais vous montrer que c'est vous à qui il est évident qu'on peut faire avec justice ce reproche. En voici deux preuves très-claires.

1° La charité ne peut commander les actes d'espérance, que pour les rapporter à son motif, qui est la fin dernière. Or, selon vous, la fin dernière est la béatitude. L'espérance regarde donc, selon vous, immédiatement, actuellement et explicitement la fin dernière, aussi bien que la charité. Il est inutile de dire que la béatitude, qui est l'objet de l'espérance, est rapportée à la gloire de Dieu comme à une fin ultérieure. C'est supposer ce qui est en question, et que vous ne pouvez dire selon votre principe. Si la béatitude est la dernière fin, il ne peut pas y en avoir d'autre, car il n'y a pas plusieurs fins dernières. La dernière ne peut être rapportée à une autre fin ultérieure. Si la béatitude ne peut être rapportée à une autre fin, l'espérance va aussi loin que la charité, et la charité ne peut rapporter à sa fin, comme ultérieure, le motif de l'espérance. Ce

principe posé, la charité ne peut plus commander les actes d'espérance. Pourquoi les commanderoit-elle? Pour les rapporter à la fin dernière? Il n'est pas permis de parler ainsi. Si les actes d'espérance regardent eux-mêmes immédiatement la fin dernière, savoir la béatitude, la charité ne peut les rapporter à une autre fin, ni par conséquent les commander. Ainsi votre principe renverse ce que vous paroissez défendre contre moi.

2° Joignons deux de vos principes, pour voir l'inconvénient qui en résulte. D'un côté, selon vous, la béatitude est *la dernière fin;* de l'autre, la dernière fin est la première chose qui excite formellement, actuellement, explicitement et immédiatement la volonté de l'homme. *Finis ultimus,* direz-vous, après saint Thomas, *est quid primum in intentione.* Il est même certain, suivant ce saint docteur, que la fin dernière d'un acte, est dominante dans cet acte. *Illud in quo quiescit aliquis, sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit* (1). Il faut conclure de tout ceci, que, si la béatitude prise en général est en qualité de fin dernière la première chose actuellement et explicitement voulue, le désir actuel et explicite de la béatitude est le motif premier et dominant dans tout acte humain. Il faudra conclure tout de même, que la béatitude chrétienne et céleste est le motif premier et dominant dans tout acte chrétien et surnaturel; car les actes inspirés par le Saint-Esprit ne peuvent tendre qu'à la seule vraie béatitude, qui est la chrétienne. Si cette béatitude

(1) 1. 2. Quæst. 1, art. v.

promise est la première chose voulue actuellement, formellement et explicitement en tout acte chrétien et surnaturel, voici ma conclusion. La charité ne doit point, selon vous, commander les actes d'espérance, car elle n'en a aucun besoin dans les principes que nous venons de voir. Pourquoi les commanderoit-elle? Pour s'animer, pour s'exciter, pour s'enflammer par la vue de la béatitude? Mais tous ces termes portent à faux, selon vos principes. Si tout acte de vertu surnaturelle regarde actuellement, formellement, explicitement et immédiatement la béatitude promise, comme la fin dernière, et comme la première chose dans l'intention de la volonté, il est évident que l'espérance ne sauroit vouloir cette fin dernière, plus que chacune des autres vertus chrétiennes.

Direz-vous qu'elle veut la fin dernière plus que la charité? Si cela est, la charité lui est inférieure. D'ailleurs, comment trouverez-vous dans l'espérance un désir de cette dernière fin plus grand que celui de toutes les autres vertus chrétiennes, puisque les autres vertus chrétiennes, selon ces principes, regardent toutes la béatitude comme leur premier objet, dont le désir domine actuellement et explicitement dans tous leurs actes? Qu'est-ce que l'espérance peut ajouter à cette tendance actuelle, formelle, explicite et immédiate, qui rend dans toutes les autres vertus le motif de la béatitude premier et dominant? Ou expliquez-le clairement, ou avouez que la charité n'a pas plus besoin des actes d'espérance, que de ceux de toutes les autres vertus, pour s'animer et pour se soutenir. A quel propos

commanderoit-elle donc les actes de cette vertu en particulier plutôt que d'une autre, puisque cette vertu n'a rien de propre pour la béatitude, et que tout ce qu'elle a à l'égard de cet objet, lui est commun avec toutes les autres vertus chrétiennes ? Quand on dit que la charité est l'amour de Dieu parfait en lui-même, indépendamment des biens qu'il nous promet, et que l'espérance est le désir de Dieu béatifiant, on conçoit sans peine que la charité peut appeler souvent l'espérance à son secours, et qu'elle peut exciter dans l'ame, et commander le désir de Dieu béatifiant, afin que cette vue affoiblisse la concupiscence, fasse croître la grâce, et tienne l'homme plus occupé de Dieu, et par là plus facilement attentif à ses suprêmes perfections pour le glorifier.

Cette manière médiate et indirecte de nourrir la charité par l'espérance, sans en confondre les motifs, est simple, claire, et on voit bien qu'elle est très-efficace. Mais quand on suppose que la béatitude chrétienne est la dernière fin, qui est actuellement et explicitement la première chose dans l'intention du fidèle en tout acte surnaturel, il s'ensuit clairement que la charité n'a plus d'espérance, ou du moins qu'elle n'a aucune raison de la commander jamais plutôt que chacune de toutes les autres vertus. Pourquoi la commanderoit-elle ? Pour s'enflammer par le désir de la béatitude ? Elle est elle-même le plus parfait désir de la béatitude chrétienne. On ne peut commander que ce qu'on ne fait pas soi-même. On n'a pas besoin de commander ce qu'on fait soi-même parfaitement. On

n'a pas besoin de chercher dans un fonds étranger ce qu'on a bien plus en soi-même. De plus, quand même la charité, qui est, selon vos principes, le plus parfait désir de la béatitude comme de la dernière fin premièrement voulue, auroit besoin d'exciter d'autres sortes de désirs de ce même objet, elle en trouveroit autant le désir actuel, formel, explicite, immédiat, dans toutes les autres vertus surnaturelles, que dans l'espérance. Ainsi la charité n'auroit jamais besoin de faire espérer expressément le Chrétien, par les actes propres de l'espérance, puisqu'il espéreroit, c'est-à-dire, désireroit formellement et explicitement la béatitude dans tous les actes surnaturels des autres vertus. Tout ce qu'il opéreroit de surnaturel seroit également l'espérance. Il ne pourroit y avoir de différence que par les degrés de ferveur. Ainsi, à force de pousser sans mesures l'espérance ou désir de la béatitude, on l'anéantiroit, en la confondant avec toutes les autres vertus, et ses actes propres ne seroient plus expressément commandés par la charité.

Voilà, Monseigneur, les inconvéniens où l'on tombe, quand on dédaigne de parler comme saint Thomas et comme toute l'Ecole. La fin dernière, il est vrai, est la première dans l'intention. Mais la béatitude formelle n'est pas la fin dernière, puisqu'on la rapporte à une fin ultérieure qui est la pure gloire de Dieu. De plus, la dernière fin peut être voulue, selon saint Thomas, ou d'une manière actuelle, explicite et immédiate; ou d'une manière habituelle, implicite et médiate. Si vous admettez cette distinction, vous admettez tout mon système,

en distinguant les actes élicites des vertus, d'avec les actes commandés. Si vous n'admettez pas cette distinction, vous confondez les fonctions de toutes les vertus, et vous renversez l'Ecole.

IIIe OBJECTION.

Vous dites que, selon moi, dans le quatrième amour, l'ame préfère déjà Dieu à soi et à sa béatitude : d'où vous voudriez conclure (1) que les actes d'espérance doivent déjà dans ce degré être commandés par la charité, puisque la charité, qui est l'amour de Dieu, y est déjà dominante au-dessus de tout autre amour.

RÉPONSE.

Ne voyez-vous pas, Monseigneur, que l'amour de préférence a beaucoup de divers degrés? Il n'y a que trop de justes imparfaits qui languissent dans la vie intérieure. L'amour de Dieu, quoiqu'il soit de préférence et dominant en eux sur tout autre amour, est néanmoins encore foible et languissant. Ces ames préfèrent Dieu à tout : mais elles se nourrissent souvent de lait, au lieu de manger le pain des forts. Elles trouvent plus de consolation à regarder Dieu comme béatifiant pour nous, qu'à le regarder comme bon en lui-même. Elles font plus souvent des actes de simple espérance, que des actes commandés expressément et relevés par la charité. Le désir de la béatitude les mène plus souvent au désir de la gloire de Dieu, que le désir de la gloire de Dieu ne les mène à celui de la béatitude.

(1) *Quæst.* n. 12 : p. 387.

Quelle contradiction, quelle hérésie trouvez-vous dans cette doctrine? Que ne réprendrez-vous point, si vous reprenez une vérité si conforme au dogme, et si constante par l'expérience? Mais vous qui reprenez ces choses, au moins une fois avant la fin de la dispute, développez sans réserve votre sentiment. Daignez enfin répondre à mes questions. Tous les actes d'espérance que le juste imparfait peut faire, sans qu'ils soient expressément commandés par la charité pour être rapportés à la gloire de Dieu, sont-ils exclus par vous de l'ordre surnaturel, sont-ils des péchés? S'ils sont vertueux et surnaturels, voilà mon systême tout entier qui échappe à vos critiques. Si au contraire tous ces actes, loin d'être surnaturels, sont vicieux, selon vous, je laisse à l'Ecole entière à juger qui de nous deux avance une doctrine nouvelle et dangereuse.

IVe OBJECTION.

Vous vous récriez que je ne mets dans le quatrième amour de mon livre, qui est la charité même, qu'un rapport habituel à la gloire de Dieu, qui se trouve, selon moi, le même dans tous les péchés véniels. Vous ajoutez que j'impute faussement à saint Thomas cette doctrine du rapport habituel des péchés véniels à la gloire de Dieu (1).

RÉPONSE.

Combien de mécomptes étranges vont paroître dans cette seule objection.

1° Les amours de mon livre sont des états. Je l'ai

(1) *Quæst.* n. XII : p. 387.

dit expressément (1) de ce quatrième dont il s'agit ici. Dans cet état, il y a diverses sortes d'actes, et les actes de charité y ont une tendance aussi immédiate, et aussi formelle à la gloire de Dieu, que les actes de charité du cinquième état. De plus, les actes surnaturels des autres vertus ont, dans ce quatrième état d'amour, des rapports plus ou moins explicites à la gloire de Dieu, selon qu'ils sont plus ou moins animés et perfectionnés par la charité dominante. Voilà bien des choses qui sont fort élevées au-dessus du rapport habituel des péchés véniels.

2° Les actes dont j'ai dit qu'ils avoient ce rapport habituel (2), sont principalement les actes purement naturels que la volonté fait souvent, sans aucun principe de grâce, dans cet état de justice imparfaite. Est-il permis de me faire dire des actes de charité de cet état, ce que j'ai montré si clairement que je ne disois que des actes purement naturels que les justes de cet état font souvent? Si le lecteur en doute, il n'a qu'à lire votre *Sommaire*, et ma *Réponse*. Qu'y a-t-il de plus odieux parmi les hommes, que de confondre, pour noircir son confrère, la charité qui fait tout ce qu'il y a de plus parfait dans un état, avec les actes naturels de l'état, qui en font l'imperfection? Mais vous, Monseigneur, qui avez fait l'objection, et qui ne pouvez ignorer comment j'y ai répondu, en quelle conscience pouvez-vous répéter encore cette objection si foible et si injurieuse? Il ne vous étoit permis de vous en souvenir que pour la réparer.

(1) *Expl. des Max.* p. 8. — (2) *Rép. au Summ. Doct.* XIe obj. tom. IV, p. 517.

3o Vous assurez que je fais dire sans fondement à saint Thomas, qu'il y a un rapport habituel à la fin dernière dans les actes qui sont des péchés véniels. Que dirai-je en cet endroit? Je ne puis plus excuser vos intentions, et c'est ce qui m'afflige. S'il ne falloit que supposer que vous n'avez pas lu ce passage de saint Thomas, je le supposerois pour vous excuser. Mais j'ai cité le passage entier très-exactement. Vous n'avez point combattu ma citation. Vous n'auriez pas manqué de le faire, si vous en aviez eu le moindre prétexte. Sans nier le passage, sans en discuter les paroles évidentes par elles-mêmes, sans répondre rien de précis, vous décidez souverainement, vous assurez que saint Thomas n'a jamais dit ce que je lui fais dire, et vous comptez sur votre autorité, jusqu'à vouloir être cru plus que le passage même rapporté tout entier par moi. Mais je vois bien qu'il faut que je le rapporte encore une fois; après quoi ce sera à vous, ou à rétracter votre accusation, ou à montrer que le passage est faux. Le voici : « Le pé-
» ché véniel n'exclut point le rapport habituel de
» l'acte humain à la gloire de Dieu, mais seulement
» l'actuel, parce qu'il n'exclut point la charité qui
» le rapporte habituellement à Dieu. Ainsi celui qui
» péche véniellement, ne péche point mortelle-
» ment..... Celui qui péche véniellement s'attache à
» un bien temporel, non pour en jouir, en y éta-
» blissant sa fin, mais usant de ce bien, et le rap-
» portant à Dieu d'une manière, non actuelle, mais
» habituelle (1). »

Dites maintenant, Monseigneur, si vous le pou-

(1) 1. 2. Quæst. LXXXVIII, art. 1.

parce qu'ils ne sont tous deux qu'habituels. C'est comme qui diroit qu'un seigneur d'une très-illustre naissance, et un homme anobli depuis quelques jours sont de la même condition, parce qu'ils sont tous deux nobles. Telles sont vos objections. Voilà ce qui vous reste à dire pour me convaincre d'impiété.

Ve OBJECTION.

Vous ne manquerez pas, dans un si pressant besoin, de redire ce qui a été déjà dit, qui est que, selon moi, toutes les actions des infidèles sont des péchés mortels, puisqu'elles n'ont aucun rapport même habituel à la gloire de Dieu.

RÉPONSE.

C'est saint Thomas, et non pas moi que vous attaquerez. Ce saint docteur parle ainsi : « Il suffit donc » que quelqu'un rapporte habituellement soi et tout » ce qui est à soi, à Dieu, afin qu'il ne péche pas » toujours mortellement, lorsqu'il ne rapporte point » actuellement quelque acte à la gloire de Dieu (1). » Pour moi, je n'ai pas besoin d'entrer dans cette question de ce saint docteur. Il me suffit de pouvoir dire que s'il y a, selon le langage de saint Thomas, même dans les péchés véniels des justes, un rapport habituel à la gloire de Dieu, à plus forte raison ai-je pu supposer, suivant ce même langage, un rapport habituel à la même fin dans les actes purement naturels qui sont innocens. Mais voulez-vous que je sorte de mes bornes pour défendre saint Thomas contre la conséquence que vous voudriez tirer de son principe? Ecoutez ces deux observations.

(1) *Ubi supr.*

1° La règle de saint Thomas n'est que pour les justes qui ont en eux le principe de la charité. Ce saint docteur ne parle point en cet endroit des infidèles. Ce seroit lui faire injure que de vouloir étendre sur les hommes privés de la foi ce qu'il ne dit que pour les hommes déjà amis de Dieu. Ce saint docteur n'a pas prétendu dire autant des uns que des autres. La charité, qui est toujours dans les justes pendant qu'ils persévèrent dans la justice, subordonne habituellement en eux à sa fin, tout acte qui n'est pas contraire à sa fin même. C'est-à-dire que l'ame qui est dans la disposition de préférence de Dieu à tout, ne voudroit rien faire pour préférer quelque autre chose à Dieu. C'est la présence de la charité dominante qui fait cette subordination habituelle. Tout acte qui ne l'auroit pas, détruiroit cette disposition générale de la volonté, et par conséquent feroit déchoir l'ame de l'état de justice. Or il n'y a que les actes contraires à la nature de la charité, lesquels on nomme péchés mortels, qui puissent faire ce changement. Ainsi tout acte qui dans le juste manqueroit de cette subordination habituelle, ne pourroit être qu'un péché mortel. Il n'en est pas de même des actes des infidèles. C'est l'absence de la charité, qui fait que leurs actes ne peuvent avoir une subordination habituelle à la charité même, quoique par leur nature ils ne soient point incapables de cette subordination, et incompatibles avec la charité. Il est vrai que l'absence de la charité, qui les prive de cette subordination, est un état de péché mortel. Mais il ne s'ensuit pas que chaque acte fait dans cet état soit un péché nouveau, c'est-à-dire une nouvelle transgression

transgression de la loi. Voilà une réponse simple, claire et décisive.

2° Quand vous demanderez aux théologiens qui expliquent saint Thomas, quel rapport habituel à la gloire de Dieu on peut trouver dans certains actes des infidèles, qu'on ne voudroit pas regarder comme étant autant de péchés mortels, ils vous répondront sans peine que ces actes peuvent avoir un rapport implicite et confus à Dieu, en ce qu'ils tendent à la vérité, à la justice, et à la vertu, dont l'idée n'est sans doute que l'idée confuse de Dieu même. Voilà par où ces actes peuvent s'excuser d'être vicieux. C'est ainsi qu'on peut défendre saint Thomas que vous attaquez sous mon nom.

VI° OBJECTION.

Vous prétendez que, dans le cinquième état d'amour de mon livre, la charité ne peut plus commander l'espérance ; puisqu'elle la commanderoit sans fruit, l'espérance ne servant plus, selon moi, à exciter la charité (1).

RÉPONSE.

Tout est sans fondement dans cette objection. C'est néanmoins votre argument principal, que vous répétez avec une pleine confiance. Vous supposez que l'espérance ne sert de rien à l'accomplissement et au soutien de la charité, à moins que le motif de l'espérance n'entre comme motif essentiel et inséparable dans l'acte de charité. Mais ce n'est pas moi qui vous répondrai, car je l'ai déjà fait plus que suffisamment,

(1) *Quæst.* n. 13 : p. 387.

je laisserai répondre M. l'évêque de Chartres avec toute l'Ecole. Ce prélat assure qu'on peut faire des actes de charité où le motif de la béatitude n'entre point. Il soutient *qu'on ne peut nier* (1) cette doctrine que vous niez si hautement. Il sépare ce que vous croyez *inséparable* de l'acte de charité : vous vous désunissez de votre *unanime?*

Dites-lui, tant qu'il vous plaira (2), que *pour déraciner à fond l'erreur absurde* du quiétisme, *il faut absolument* dire que ce motif est inséparable de tout acte de charité; dites-lui que sans cette confusion de motifs, l'espérance ne serviroit plus de rien à la charité, et que la charité ne pourroit plus commander les actes d'espérance. Ce prélat vous répondra, avec toute l'Ecole, qu'il ne faut point confondre ces deux vertus par la confusion de leurs motifs essentiels, qu'en les séparant on conçoit sans peine comment l'espérance sert à la charité, et comment la charité peut commander les actes d'espérance. L'exercice de l'espérance commandé par la charité, vous dira ce prélat, diminue la concupiscence, augmente la grâce, en augmentant la grâce prépare indirectement un accroissement de charité, enfin rend l'ame de plus en plus attentive à Dieu, dont on ne peut voir souvent les bienfaits, sans concevoir de plus en plus sa perfection infinie.

C'est ainsi que l'espérance sert à la charité, sans en confondre les motifs, comme vous voudriez le faire contre toute l'Ecole. Cette réponse, que M. l'é-

(1) *Lett. past. de M. l'év. de Chart.* ci-dessus, tom. VII, p. 130. —
(2) *Remarq. sur la Rép. à la Relat.* concl. §. III, n. 10 : tom. XXX, p. 211.

vêque de Chartres doit vous faire nécessairement, selon ses principes, qui sont les miens, est la même que je vous ai déjà faite dans ma *Réponse* à votre *Sommaire*. Vous l'avez vue : il ne vous a servi de rien de la voir. Vous la verrez encore ici des mêmes yeux, et vous recommencerez d'un ton victorieux à me faire la même objection.

VIIe OBJECTION.

Voici un raisonnement que vous tâchez d'inculquer à Rome, et qui pourroit éblouir des juges moins éclairés. Si M. de Cambrai, dites-vous (1), n'a pensé dans son livre que ce qu'il veut faire entendre dans ses défenses, pourquoi n'a-t-il pas parlé d'abord plus clairement et avec les mêmes précautions dont il a usé dans la suite ? D'où vient cette ambiguité qui règne dans ce premier ouvrage ?

RÉPONSE.

Trouvez-vous étonnant qu'une matière aussi délicate, aussi abstraite, aussi obscure que celle de la théologie mystique, aille s'éclaircissant toujours de plus en plus, à mesure qu'on approfondit, et que les objections poussées aux plus subtiles extrémités donnent occasion de développer ces vérités si mystérieuses par des précisions plus exactes? Comme les vérités sont liées entre elles, une vérité en attire une autre, et a besoin de cette autre pour être éclaircie. Ainsi, dans la suite d'une dispute, on est souvent obligé de remonter aux premiers principes, et de prouver ce qu'on avoit cru jusqu'alors être en

(1) *Quæst.* n. 3 : p. 384.

droit de supposer comme les autres auteurs qu'on a suivis.

Quel est le livre des saints canonisés qui n'auroit pas eu besoin d'éclaircissemens, si on eût attaqué avec les mêmes sophismes tous les termes dont il s'est servi?

Sainte Thérèse n'a-t-elle pas été accusée dans l'Inquisition? Ne seroit-il pas facile à un puissant parti d'émouvoir le public, si quelqu'un en nos jours parloit comme elle a parlé? Par exemple, quel scandale n'exciteriez-vous point, si je m'étois servi de ces expressions d'une si grande sainte? « Je suis très-» sûre que sans me soucier, ni de l'honneur, ni de la » vie, ni de la béatitude, ni d'aucuns biens, soit pour » le corps, ou pour l'ame, ni même de mon avan-» cement, tous mes désirs se renferment à souhaiter » ce qui regarde sa gloire. Je ne puis croire que le » démon ait employé de si grands biens pour gagner » mon ame, en l'attirant à lui, et la perdre ensuite. » Je ne le crois pas si sôt (1). » Si vous dites que c'est seulement le souci ou désir inquiet qu'elle veut retrancher pour la béatitude, pourquoi le réserve-t-elle pour la gloire de Dieu? De plus ces termes sont décisifs. C'est la gloire de Dieu, et non la béatitude, qui est sa raison d'aimer. Elle ne veut plus les vertus, car elle ne se *soucie* point *de son avancement, ni d'aucuns biens pour l'ame.* Ces termes sont négatifs et absolus; ils sont entièrement exclusifs. *Sans me soucier;* voilà une négation que rien n'adoucit. Ensuite elle y ajoute plusieurs fois le terme de *ni.*

(1) *Lettres* nouvellement traduites et imprimées à Lille, tom. II, p. 96.

Enfin elle y emploie des paroles qui rejettent tout ce qui pourroit être joint à la gloire de Dieu. *Tous mes désirs se renferment, etc.* Combien s'en faut-il que je n'aie parlé ainsi? Je n'ai jamais exclu, comme la sainte, les désirs de notre *avancement, des biens pour l'ame et* de notre *béatitude,* en *renfermant tous mes désirs* dans la gloire de Dieu. Je n'ai jamais exclu, à l'égard de ces choses, que le propre intérêt, qui, selon mon texte, ne signifie que la propriété ou esprit mercenaire, en exigeant toujours des parfaits le désir du salut. Quelle critique impitoyable ne feriez-vous point de ces paroles, si on pouvoit changer les noms, et les ôter des œuvres de sainte Thérèse, pour les mettre dans mon livre? Serai-je coupable pour avoir imité les expressions des saints, en les tempérant, et en y ajoutant des précautions innombrables?

Le B. Jean de la Croix n'a-t-il pas eu besoin qu'on ait expliqué et défendu ses expressions? Son apologie, sous le nom d'*Eclaircissement des phrases mystiques,* composée par le père Nicolas de Jésus, répond à toutes vos objections, et je conjure le lecteur de les examiner attentivement.

Si on eût attaqué de même saint François de Sales sur la distinction de l'indifférence et de la résignation, que vous trouvez *mince,* sur les endroits qui vous paroissent *inintelligibles* (1), et qui, selon vous, donnent trop *de contorsion au bon sens pour être droits;* si on l'eût attaqué sur ce qu'il dit d'un côté que l'objet de l'espérance est notre intérêt, et de l'autre que la simplicité *ne peut jamais souffrir au-*

(1) *IIe Ecrit,* n. 13 : tom. XXVIII, p. 421, 422.

cun mélange de l'intérêt propre (1), il n'auroit pas manqué de se défendre en s'expliquant avec de nouvelles précautions. Il auroit d'abord déclaré que *l'intérêt propre* est très-différent, selon lui, de *l'intérêt* qui est l'objet de l'espérance chrétienne, et qu'ainsi la simplicité *ne peut jamais souffrir aucun mélange de l'intérêt propre*, quoiqu'elle n'exclue pas l'espérance du salut. Il auroit montré que propriété et mercenarité sont synonymes. Il auroit ajouté que propre intérêt, et intérêt cherché avec *propriété* ou *esprit mercenaire*, sont précisément la même chose. Il l'auroit dit, il auroit eu raison de le dire, il ne lui a manqué qu'un adversaire aussi subtil et aussi rigoureux que vous, pour avoir besoin de parler ainsi. J'ai parlé de même, et j'ose dire que je n'ai dit que ce que le saint auroit eu besoin de dire encore plus que moi, puisque ses expressions sont souvent plus fortes, et moins précautionnées que les miennes.

Vous-même, Monseigneur, si on vous attaquoit avec cette véhémence et ces tours sophistiques, n'auriez-vous rien à éclaircir, sur les *amoureuses extravagances* de tant de saints, sur les *pieux excès* contre la raison d'aimer, dans saint Paul et dans Moïse, sur les *impuissances mystiques* qui suspendent l'usage du libre arbitre, pour tous les actes discursifs, sensibles et autres? N'auriez-vous rien à expliquer sur le motif de la béatitude que vous appelez *la fin dernière*, pour laquelle on veut tout, jusqu'à ne vouloir rien que pour elle? Quoi! n'aime-t-on Dieu que pour une chose que le Catéchisme du concile de

(1) *Ent. XII de la Simpl.*

Trente nous assure que Dieu étoit libre, avant ses promesses gratuites, de ne nous donner jamais, en sorte qu'*il pouvoit exiger de nous que nous servissions à sa gloire, sans aucune récompense?* Si vous n'aviez pris la méthode de ne répondre jamais à mes questions sur votre doctrine, n'auriez-vous pas eu sur ces points des difficultés prodigieuses à éclaircir, ou, pour mieux dire, n'est-il pas vrai que vous n'auriez jamais pu en donner aucun solide éclaircissement? Si c'est un démérite pour mon systême, qu'il s'éclaircisse de plus en plus à mesure qu'il est attaqué plus subtilement, j'avoue que vous n'êtes point tombé dans le même inconvénient; car loin d'éclaircir votre systême à mesure que je l'ai attaqué, vous n'avez fait que l'envelopper tantôt par un silence mystérieux, tantôt par des ambiguités impénétrables, où vous ne sauvez pas même les apparences à l'égard du lecteur attentif.

Mais encore, quand j'explique mon livre, où est-ce que je prends toutes mes explications? Dans le pur texte du livre même, et presque toujours (remarquez ces deux circonstances) 1° dans les mêmes pages, et souvent dans les mêmes lignes; 2° par des paroles claires comme le jour, qui sont répétées cent fois dans un livre si court. Par exemple, m'oppose-t-on le sacrifice absolu de l'intérêt propre éternel, je montre aussitôt que le motif de l'intérêt propre est, selon moi, *ce que les mystiques ont appelé propriété, avarice, ambition spirituelle* (1). J'ajoute que c'est ce qu'on cherche avec *un reste d'esprit mercenaire* (2). Non-seulement je distingue cet intérêt du

(1) *Expl. des Max.* p. 135. — (2) Ibid. p. 23.

salut, mais encore je l'oppose sans cesse au salut même. En voulant qu'on se dépouille de cet intérêt, je ne me lasse jamais de dire qu'il faut de plus en plus vouloir le salut éternel. Je remarque encore que *l'intérêt propre éternel* n'est, selon moi, que *l'intérêt propre pour l'éternité* (1), c'est-à-dire, la propriété d'intérêt par rapport aux biens éternels.

Je n'allègue ici ni Albert le Grand, qui, selon vous-même (2), a eu raison de rejeter *avec abomination l'intérêt éternel;* ni le père Surin approuvé par vous, qui veut qu'on renonce aux *intérêts* mêmes *divins,* et qu'on *oublie son éternité.* Je ne m'attache point à remarquer que dans ces auteurs *intérêt divin* ne signifie point Dieu, ni *intérêt éternel* l'éternité même, en tant que l'éternité est Dieu béatifiant. Toutes ces raisons sont évidemment décisives. Mais je les laisse dans ce moment, parce qu'elles ne sont pas tirées de mon texte, où je me renferme. Mais, sans sortir de mon seul texte, il est clair comme le jour que l'intérêt propre éternel n'est que *l'intérêt propre pour l'éternité,* et que cet intérêt propre toujours opposé au salut dans mon livre, n'est que *ce que les mystiques ont nommé la propriété, l'avarice et l'ambition spirituelle,* enfin un avantage cherché par *un reste d'esprit mercenaire* (3). Voilà ce que je n'ai point mis après coup dans mon texte, voilà ce qui y étoit avant que vous l'eussiez attaqué. C'est sur ces fondemens, qui ont prévenu toute dispute, que je me défends depuis plus d'un an et demi. Je n'ai besoin que du pur texte pour défendre le texte

(1) *Expl. des Max.* p. 90. — (2) *Préf. sur l'Inst. past.* n. 103 : tom. XXVIII, p. 646. — (3) *Max. des Saints*, p. 135.

entier. Il se suffit à lui-même pour repousser sans peine toutes vos objections les plus captieuses.

Venons encore à l'autre exemple, le plus célèbre de vos critiques. S'agit-il de la persuasion invincible et réfléchie? je montre par mon texte qu'elle ne signifie que des impressions de la partie inférieure que la supérieure ne peut calmer; que c'est en cela seul que consiste leur division, qui, selon moi, n'est jamais *entière* (1). Je mets dans la supérieure l'exercice actuel de la foi, de l'espérance, et de toutes les autres vertus. Je déclare que *tout ce qui est intellectuel et volontaire* (2), tel que sont sans doute les réflexions, n'appartiennent qu'à *la partie supérieure*: je n'attribue à l'inférieure que *les sens et l'imagination* (3). C'est dans cette partie inférieure que je mets *le trouble* invincible, et *l'obscurcissement* involontaire, enfin la conviction *qui n'est pas intime, mais apparente* (4) ou imaginaire; qui ne peut consister dans les réflexions de la haute partie de l'ame, mais que les réflexions causent par accident. Quand j'aurois besoin d'expliquer mon livre, et de déclarer quelle a été ma pensée, je serois en droit de demander qu'on me le laissât faire; car vous avez reconnu que la *présomption*, dans les endroits *ambigus, est pour un auteur évêque dont on honore la piété* (5). Mais je n'ai aucun besoin de m'expliquer. Mon livre s'explique tout seul avec assez d'évidence, puisqu'il ne peut jamais souffrir qu'un seul sens. Toute autre manière de l'expliquer n'est pas un sens, mais une contradiction d'une extravagance sans

(1) *Expl. des Max.* p. 125. — (2) Ibid. p. 123. — (3) Ibid. p. 122. — (4) Ibid. p. 90. — (5) *Prem. Ecrit*, n. 5 : tom. XXVIII, p. 397.

exemple dans toute la nature humaine ; au lieu que cette explication est le sens naturel et unique qu'on peut tirer du texte, sans rien emprunter d'ailleurs. Les réflexions étant *intellectuelles*, sont évidemment, selon mon texte, de la partie supérieure. La *persuasion* dont j'ai parlé, n'est que de la partie inférieure, qui est dans *le trouble et l'obscurcissement*, quoique la supérieure soit actuellement dans l'exercice des vertus. Cette persuasion n'est point *intime*, mais seulement *apparente* ou imaginaire. Elle n'est point *du fond intime de la conscience* (1), qui est la partie supérieure. Ce n'est pas moi qui dis tout ceci après coup. C'est mon livre qui parle ainsi clairement, et sans avoir besoin d'aucune glose. Pour combattre mon texte, il a fallu que vous l'ayez altéré, tronqué, déguisé dans les principaux points. Vous retombez encore, à l'article XXII de ce dernier écrit, dans une de ces altérations manifestes que je vous avois reprochées sur les deux choses qui composent tout mon systême ; et, ce qui est inoui, vous m'accusez de prendre avec souplesse toutes sortes de formes, dans l'endroit même où vous défigurez mes paroles. Ainsi c'est vous qui me donnez, malgré moi, toutes les formes qu'il vous plaît, pendant que je regarde constamment et simplement la mienne propre. Pour défendre mon texte, je n'ai eu besoin que de le rapporter tout entier, en conférant un endroit avec l'autre auquel il se rapporte nécessairement et avec évidence. Que peut-on penser d'un livre si court, en matière si étendue et si difficile, où l'on trouve en termes formels souvent répétés tout ce

(1) *Max. des Saints*, p. 87.

qu'il faut pour anéantir clairement toutes les objections que la plus subtile critique a pu trouver depuis près de deux ans? Ici je parle non pour me louer, (à Dieu ne plaise que je tombe dans cette vanité folle et scandaleuse!) mais pour défendre avec simplicité mon innocence dans un si pressant besoin. Qu'avez-vous dit que mon texte n'ait prévenu, et contre quoi il n'ait posé des principes qui décident formellement? Toutes mes défenses ne sont donc, à proprement parler que de simples répétitions des principaux endroits de mon livre, faites avec plus d'étendue, pour repousser les équivoques dont vous avez tâché de l'obscurcir.

Il faut encore observer comment vous avez entrepris d'obscurcir mon texte; c'est en contredisant le vôtre sans garder aucune mesure. J'avois sujet de supposer que tout le monde entendroit ce que veut dire *intérêt propre*, terme si vulgaire dans les écrits des saints mystiques. J'avois sujet de croire qu'on entendroit d'abord ce que signifie *ce reste d'esprit mercenaire*, cette *propriété* d'intérêt, cette *avarice et ambition spirituelle*, qui se trouve encore dans les justes imparfaits, et dont les parfaits sont dépouillés, selon la tradition constante des Pères. Vous même, parlant après moi, et après l'éclat que vous aviez fait contre mon livre, vous avez dit que l'ame désappropriée *ne veut plus rien avoir de propre* (1). Vous avez assuré que le salut ne doit point être nommé du nom *bas* d'intérêt, et que « le Saint-Esprit nous » a révélé expressément par saint Paul, que les dé» sirs de la béatitude avec Jésus-Christ ne sont point

(1) *Inst. sur les Et. d'or.* liv. x, n. 30 : tom. xxvii, p. 460.

» des actes intéressés (1). » J'ai donc parlé aussi clairement que vous, en excluant les *actes intéressés* de la vie parfaite, et vous avez parlé aussi obscurément que moi, en excluant de cette vie intérieure tous les *actes intéressés*. Etois-je obligé de parler plus clairement que vous? Ne deviez-vous pas, vous qui êtes dans des principes si particuliers sur le désir de la béatitude, pousser les précautions encore beaucoup plus loin que moi? N'étiez-vous pas obligé à parler avec plus de précision et d'évidence, puisque vous parliez le dernier, et après avoir critiqué avec tant de scandale mon livre sur le propre intérêt? Faudra-t-il qu'un livre si court et si clair passe pour obscur, parce que votre prévention vous a empêché de l'entendre, et que votre puissante cabale s'est prévalue dans le public de ce que le fond de la vie mystique est ignoré de la plupart des gens d'esprit? Faudra-t-il croire qu'une chose est obscure, dès que ceux qui ne s'y sont jamais appliqués ne l'entendent pas? Un livre de philosophie, par exemple, n'est-il pas clair et correct dans son espèce, quoique les gens d'esprit qui ne sont pas philosophes ne l'entendent point? Qu'y a-t-il de plus facile que de trouver des objections spécieuses sur une matière si abstraite, quand on ne cherche que des prétextes pour pousser un auteur qui ne s'est défié de rien? Qu'y a-t-il de plus facile, quand on a un grand crédit et un puissant parti, que de soulever pour un temps le public, contre un livre mystique dont les esprits profanes se moquent, et que beaucoup d'autres n'entendent pas, faute d'avoir les premiers principes de cette spiritualité, dont

(1) *Instr. sur les Et. d'or.* liv. III, n. 8 : p. 124.

les saints ont si souvent réservé l'intelligence à ceux qui ont *les yeux illuminés du cœur*, comme parle l'Apôtre? Enfin qu'y a-t-il de plus facile que de rendre odieux un auteur qui a écrit à la bonne foi, qui s'est arrêté aux conseils des examinateurs les plus éloignés de favoriser l'illusion, et qui demeuré pendant six mois, à se taire, à souffrir, à espérer contre l'espérance même, pour appaiser une cabale passionnée?

Enfin, jetons les yeux sur la manière dont j'avois fait examiner mon livre? Supposé même qu'on y pût trouver quelque ambiguité, pouvois-je prendre de plus grandes précautions contre moi-même et contre tous mes préjugés, que celles dont je m'étois servi pour éviter d'être flatté dans cet examen? Je me livre sans réserve à M. l'archevêque de Paris, à M. de Beaufort, à M. Tronson, à M. Pirot. Où est la surprise? Je donne d'abord à M. l'archevêque de Paris l'explication très-ample des XXXIV Articles, qui doit servir de fondement à tout mon livre; puis je communique l'ouvrage revêtu des autorités de la tradition et des raisonnemens qui pouvoient l'éclaircir à fond. On garde ces ouvrages tant qu'on veut. On me fait abréger le dernier, et cet abrégé est le livre dont il s'agit. Je ne montre dans tout ce procédé que confiance, ingénuité, docilité sans bornes pour ceux que je consulte.

Il seroit inutile de répéter ici le reste des faits déjà expliqués dans ma *Réponse à la Relation*, et qui décident assez d'eux-mêmes. Quand je parle dans mon livre sur le dépouillement de l'intérêt propre, en réservant toujours le désir du salut, comme tant

de saints en ont parlé, les personnes ci-dessus nommées, qui ont tant de zèle contre l'illusion, et tant de défiance de mes préjugés, croient mon ouvrage *correct et utile*. Ne puis-je pas le croire après eux? Ne puis-je pas espérer que tous les lecteurs un peu versés dans cette matière mystique, entendront l'intérêt propre comme ces personnes, si peu suspectes de me flatter, l'ont d'abord entendu dans toutes les pages de mon livre?

L'événement me confirme encore aujourd'hui de plus en plus dans cette pensée. Dès que j'ai montré au public par mes défenses, quel est le vrai usage et le sens innocent de ces termes dans les livres de tant de saints, les lecteurs sans passion ont ouvert sans peine les yeux, et m'ont fait justice. Vous avouez vous-même (1) que *beaucoup de théologiens* à Rome soutiennent que le livre est correct, et vous n'éludez un si fort argument, qu'en accusant tous ces théologiens, de n'avoir pas voulu depuis quinze mois s'assurer de la conformité de la traduction avec l'original français; comme si plusieurs d'entre eux ne savoient pas exactement notre langue, et comme si ceux qui la savent moins, avoient manqué de bons interprètes à Rome pour se faire aider. Mais il est aisé de voir ce qui vous fait parler ainsi. Ce n'est pas sans un pressant besoin que vous les accusez, à la face de toute l'Eglise, ou d'être aveugles jusqu'à méconnoître dans mon livre l'impiété manifeste et impudente du quiétisme, ou de le flatter par une lâcheté infâme. Vous aimez mieux les couvrir de cet opprobre, qui retombe sur l'Eglise romaine, que

(1) *Remarques sur la Rép. à la Rel.* art. x, n. 9: tom. xxx, p. 163.

d'avouer avec quelle précipitation et quelle hauteur vous avez attaqué votre confrère.

VIIIe OBJECTION.

Vous prétendez que j'ai varié, parce que mon livre ne parle point de l'amour naturel. Vous ajoutez même que ma théologie n'a rien de fixe ni de constant, parce que je laisse en doute si cet amour naturel est vicieux ou non.

RÉPONSE.

Est-ce le nom ou la chose que vous voulez que je vous montre dans mon livre? Le « reste d'esprit » mercenaire, et ce que les mystiques ont nommé » propriété, avarice, ambition spirituelle (1), » peut-il être autre chose qu'un attachement naturel et imparfait à nous-mêmes dans la recherche des dons de Dieu? J'ai sans cesse conservé toutes les vertus surnaturelles, en retranchant pour les parfaits cette *propriété*. Cette propriété que je retranche ne peut donc être rien de surnaturel. C'est donc évidemment, selon l'esprit et selon le texte formel de tout le livre, une affection toute naturelle. Qui dit *intérêt* pour soi, dit évidemment amour de soi-même. Qui ajoute *propre* au terme d'intérêt, ajoute évidemment à l'amour de soi la propriété ou affection mercenaire et imparfaite, qui ne peut jamais venir du Saint-Esprit. Quand je parle ainsi, est-ce en l'air, et par des tours subtils? Nullement. C'est le langage des saints mystiques qui ont écrit en français,

(1) *Max. des Saints*, p. 135.

comme je l'ai montré. De plus, c'est ce que je tire de mon propre livre.

N'ai-je pas marché sur les traces d'une tradition manifeste? J'ai remarqué d'abord (1), que les Pères supposent qu'il y a des justes imparfaits qui sont encore *mercenaires* ou intéressés, et d'autres parfaits qui n'ont plus rien d'intéressé ou de *mercenaire*. Mercenaire et intéressé ne sont-ils pas synonymes, selon vous-même? Il faut bien supposer nécessairement qu'il y a un intérêt propre ou mercenarité dans les uns qui n'est plus dans les autres, et que les derniers ont sacrifié absolument cette mercenarité ou propre intérêt. Ce n'est que par *l'intérêt* qu'on est *intéressé*, et que par la *mercenarité* qu'on est *mercenaire*. En quoi faites-vous précisément consister cette mercenarité ou *intérêt propre*, qu'il faut sacrifier absolument pour être parfait? Si je l'ai mal expliqué, c'est à vous à l'expliquer mieux. L'avez-vous pu faire entendre, dans une si longue *Préface* destinée à expliquer cette tradition? Avez-vous pu, en réfutant mon explication simple, qui lève toute difficulté, y substituer une autre explication digne de tant de saints auteurs de tous les siècles? Rien ne prouve tant mon explication, et n'en fait mieux sentir la nécessité, que l'absurdité de celle que vous tâchez d'y substituer.

Vous dites deux choses également insoutenables. 1° Que ces justes mercenaires regardent une récompense *du dehors*, une récompense *étrangère*, une gloire je ne sais quelle, et un paradis fabuleux *hors en quelque façon de Dieu*, dont on est *plus touché*

(1) *Expl. des Max.* p. 23.

que

que de la *récompense incréée*. Prodige nouveau, dont vous n'osez entreprendre de donner aucune idée distincte à toute l'Eglise étonnée, qui n'a jamais connu qu'une seule et indivisible récompense promise aux enfans de Dieu. 2° Vous voulez que la mercenarité soit un désir de la récompense en y mettant *la fin dernière*. Ainsi ces justes demeureroient justes, en mettant en la place du Dieu jaloux, l'idole d'un paradis fabuleux hors de Dieu même, et *sans penser à lui*, ou du moins étant plus touchés de cette idole que de la récompense incréée. Telle est votre clef de la tradition. C'est par de tels prodiges que vous éludez mes preuves innombrables. Pour moi, je veux avec les Pères, aussi bien qu'avec les saints mystiques, qu'on se dépouille absolument pour la perfection, de la propriété d'intérêt ou mercenarité, et j'assure que cette propriété ou mercenarité n'est rien de surnaturel.

Suis-je le premier à parler ainsi? Le B. Jean de la Croix ne va-t-il pas jusqu'à parler de cette sorte? « Il y a plusieurs personnes qui ont des goûts, des » affections, et des opérations de leurs puissances » touchant Dieu et les choses spirituelles, qui peut-» être pensent que cela est surnaturel et spirituel; » et possible que ce n'est que des actes et appétits » très-naturels, et humains. Car comme elles les » ont en toute autre chose, elles les ont encore avec » le même tempérament en celles-ci qui sont bonnes, » par une certaine facilité naturelle qu'elles ont de » mouvoir leur appétit et leurs puissances à quel-» que chose que ce soit. Si nous trouvons l'occasion

(1) *Obsc. Nuit*, l. II. ch. XVI.

» en ce qui reste, peut-être nous en traiterons, » donnant quelques signes pour connoître quand les » mouvemens et les actions intérieures de l'ame sont » seulement naturelles, ou purement spirituelles, » et quand spirituelles et naturelles touchant la con- » versation avec Dieu. Suffit de savoir ici, qu'afin » que les actes et mouvemens intérieurs de l'ame » puissent venir à être mus de Dieu hautement et » divinement, ils doivent premièrement être endor- » mis, obscurcis et accoisés dans le naturel touchant » toute leur habileté et opération, jusqu'à ce qu'elle » défaille. » Voilà la perfection que l'auteur met dans la suppression des actes bons et purement naturels à l'égard des choses surnaturelles. Il parle de même en plusieurs autres endroits.

Vous voudriez obscurcir une chose si simple et si claire, en soutenant que toute propriété est vicieuse. Je dis que non. Je soutiens que la propriété n'est qu'un amour naturel de nous-mêmes, dans la recherche des dons de Dieu. Cela est évident. Il n'est plus question que de savoir si tout amour purement naturel de nous-mêmes est toujours vicieux. Si tout amour purement naturel de nous-mêmes étoit toujours vicieux, il faudroit conclure que tout acte de cet amour seroit un péché, dès qu'il ne seroit pas élevé par la grâce à l'ordre surnaturel, et par conséquent qu'il n'y auroit aucun milieu réel entre les vertus surnaturelles et les péchés. J'admets ce milieu (1). Vous n'osez le nier, et vous ne pouvez vous résoudre à l'admettre. Pour moi j'ai expliqué dans mon livre deux sortes de pro-

(1) *Max. des Saints*, art. XVI; p. 132 et suiv.

priétés, l'une imparfaite sans être vicieuse, l'autre vicieuse et déréglée. Je ne varie donc nullement, lorsque je dis, conformément à mon livre, que cet amour peut être tantôt vicieux, et tantôt innocent. La doctrine d'un théologien n'a-t-elle, selon vous, aucune consistance, dès qu'il reconnoît un vrai milieu entre les vertus surnaturelles et les péchés?

M. l'archevêque de Paris a reconnu ce milieu. Il convient en termes clairs que ces actes purement naturels peuvent n'être point des péchés, quand la concupiscence ne les dérègle pas. Direz-vous que sa théologie n'a aucune consistance non plus que la mienne?

Il est vrai que je vais plus loin, et que j'ajoute, que, quand même toute propriété d'intérêt seroit, comme vous le prétendez, vicieuse, elle n'en seroit que plus propre à être sacrifiée pour la perfection. Est-ce varier dans ma doctrine que de faire retomber ainsi la vôtre contre vous, sans changer en rien la mienne? Ma conclusion demeure constante. Je suppose toujours, selon mon livre, deux sortes de propriétés, l'une vicieuse, et l'autre imparfaite, quoiqu'exempte de péché. Mais, pour réfuter votre objection, je montre qu'elle ne fait rien contre mon système, et qu'elle se renverse sur vous. Je fais voir que si toute propriété d'intérêt est vicieuse, selon vous, toute propriété d'intérêt doit encore, plus selon vous que selon moi, être sacrifiée ou retranchée pour la perfection. D'où il s'ensuit que vous étiez moins en droit que tout autre du monde, de vous scandaliser sur le sacrifice absolu de ce propre intérêt.

Mais vous, Monseigneur, qui me reprochez si vi-

vement ces imaginaires variations, en quoi n'avez-vous pas varié dans notre dispute?

Les actes faits sur les suppositions impossibles sont, selon vous, des actes héroïques qui ne sont que pour *les Pauls*, pour *les Moïses* (1). Mais tout-à-coup on les voit dégradés. Ils deviennent *de pieux excès* contre la raison d'aimer, et *d'amoureuses extravagances*, etc. qui *n'ajoutent rien de* réel et *d'effectif à la perfection* des actes communs, que *l'expression d'une chose impossible* (2).

La béatitude communiquée est *la raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte :* C'est *la fin dernière* dont le motif *ne peut s'arracher d'aucun acte que la raison peut produire ;* en sorte que, sans ce motif, *Dieu ne seroit plus à l'homme la raison d'aimer* (3). Il ne faut point demander si ce motif de la béatitude doit être rapporté à celui de la gloire de Dieu comme à un motif ultérieur, parce qu'ils sont *inséparables*, et qu'ils ne font ensemble qu'une seule et même fin dernière. Mais attendez un peu. Dès que M. l'évêque de Chartres aura parlé contre cette doctrine, vous la radoucirez, du moins en apparence. La béatitude ne sera plus qu'un motif *second et moins principal* (4) qui est rapporté à l'autre. Puisqu'il est rapporté à l'autre moyen ultérieur, il n'est plus *la dernière fin.*

La charité, selon vous, avoit pour objet Dieu comme notre bien présent, et l'espérance, Dieu comme notre bien futur et absent. Il ne falloit point,

(1) *Instr. sur les Et. d'or.* liv. x, n. 19 : tom. xxvii, p. 426. — (2) Ibid. p. 425. — (3) Ibid. n. 29 : p. 450 et suiv. — (4) *Remarques sur la Rép. à la Rel.* conclus. §. iii, n. 11 : tom. xxx, p. 212.

disiez-vous, chercher entre ces deux vertus de distinction *plus profonde et plus radicale* (1). Mais nous avons l'obligation à M. de Chartres de vous avoir fait parler autrement. Maintenant vous avouez que Dieu bon en lui-même est le motif spécifique de la charité, et que dans son motif spécifique elle est indépendante de l'autre motif, qui est celui de Dieu bon ou béatifiant pour nous. *On le peut croire*, dites-vous, *sans péril* (2). Ainsi la distinction la *plus profonde* et la *plus radicale*, n'est plus ni *radicale* ni *profonde*, puisqu'elle n'est plus, selon vous, la distinction spécifique de ces deux vertus.

M. de Chartres vous a fait faire la découverte d'une distinction bien *plus profonde et plus radicale*. La voici. C'est qu'outre que la charité regarde Dieu comme notre bien présent, elle le regarde principalement comme bon ou parfait en lui-même, et qu'elle ne le regarde comme beatifiant pour nous, que d'une vue *secondaire*, et *moins principale*; au lieu que l'espérance le regarde comme notre béatitude future, qui est son objet propre et formel.

Je bénirois Dieu de ces changemens, s'ils étoient effectifs. Mais tandis que vous ne direz point avec le Catéchisme du concile, que Dieu auroit pu ne nous donner jamais la béatitude céleste, et qu'il étoit libre, avant ses promesses gratuites, « d'exiger » de nous que nous servissions à sa gloire sans au- » cune récompense (3), » vous ajouterez l'équivoque

(1) *Rép. aux IV Lett.* n. 17 : tom. XXIX, p. 59. — (2) *Remarques, etc.* ubi sup. — (3) *Catech. Conc.* part. III, *in Decal.* n. XVII.

à la variation. Tant que vous ne rétracterez point la doctrine que vous attribuez sans fondement à saint Thomas, savoir, que « si Dieu n'étoit pas tout le » bien de l'homme, ou en d'autres mots sa béati- » tude, il ne lui seroit pas la raison d'aimer (1), » vous aurez tout le démérite d'avoir clairement varié en paroles, sans avoir le mérite de vous rétracter franchement.

Tous vos livres contre moi ressentent cette incertitude d'un auteur qui ne se fixe à rien, et dont les expressions vagues et flottantes avancent ou reculent selon les besoins. Pendant que je vais sans précaution au-devant de tout, et que j'explique le mieux que je puis les choses mêmes que vous ne me demandez pas, vous demeurez toujours retranché, toujours inaccessible et impénétrable. Vous craignez les conséquences naturelles et immédiates de vos propres principes. Vous n'osez les voir, ou du moins les montrer dans toute leur étendue. Vous n'osez parler comme vos principes vous contraignent de penser. Au lieu de combattre mon systême par une explication précise de tout le vôtre, vous n'attaquez le mien que par des espèces de surprises sur quelque terme, et vous ne vous sauvez, qu'en ne vous expliquant jamais sur mes questions, et en ne marquant point les dogmes que vous voudriez substituer aux miens. Vous me reprochez que je me plais à employer le terme de *systême*. Mais à Dieu ne plaise que j'affecte aucune expression. Je ne me sers de celle-ci que pour exprimer tout un corps de doctrine, que je tâche d'expliquer dans toute son

(1) *Instr. sur les Et. d'or.* liv. x, n. 29 : tom. xxvii, p. 451.

étendue, sans en laisser aucun principe qui ne soit développé dans sa liaison avec tous les autres. Faites de même, et alors nous rejetterons sans peine le terme de systême, s'il vous déplaît.

Revenons, Monseigneur, au point essentiel. Qui est-ce qui est ambigu dans sa doctrine? Qui est-ce qui varie? Qui est-ce qui a eu besoin de s'expliquer? Mais que dis-je? Plût à Dieu que vous n'eussiez besoin que de vous expliquer. Mais (on ne le voit que trop), d'un côté, vous avez besoin plus que personne de vous expliquer, quoique vous ayez tant écrit; et de l'autre, vous avez encore plus besoin de ne vous expliquer jamais, de peur de montrer ce qui ne peut soutenir le grand jour. Une preuve du besoin extrême que vous avez de garder ce silence si affecté, c'est de voir que vous le gardez encore, après toutes les instances que je vous ai faites. Il n'est pas question de dire que vous n'êtes point suspect. Ne le fussiez-vous qu'à moi seul, ce seroit beaucoup trop. Vous devriez me rendre compte de votre foi; *omni poscenti*. C'est la règle de saint Pierre, que vous avez tant fait valoir contre moi. Toute l'Eglise nous regarde, nous écoute, et est étonnée. Vous savez ce qu'elle attend de vous, et vous ne pouvez vous résoudre à le faire. Je fais voir que j'ai donné d'amples explications, sans avoir aucun besoin de m'expliquer, et tirant toutes mes défenses de mon pur texte. Pour vous, je me suis contenté de vous représenter la nouveauté de vos opinions. Je n'ai pas cru les devoir dénoncer à l'Eglise, de peur qu'on ne crût que j'agisse par ressentiment, et contre les règles de la modération

que je vous reproche d'avoir violées à mon égard. Mais l'Eglise entière à tout vu, et ma conscience est déchargée. La vôtre ne le sera jamais, si vous ne vous expliquez à fond. C'est ce que je demande à Dieu tous les jours qu'il vous mette au cœur.

Parlez donc aussi clairement que j'ai parlé. (Pardonnez-moi encore une fois un terme dont le sens vous incommode); exposez votre systême tout entier : en l'exposant, comme j'ai exposé le mien, dans un certain nombre de propositions (1) claires et courtes; soumettez-le sans réserve au saint Siége. Pour moi, j'ai répondu sur les faits, après avoir répondu sur les dogmes. Les preuves vous manquent également, et sur les dogmes et sur les faits. Voudriez-vous, après tant de mécomptes, manquer encore de répondre précisément sur mes questions touchant votre doctrine? Vous n'avez jamais voulu souffrir que je m'expliquasse, quoique je n'en eusse pas besoin, puisque j'avois parlé le langage de tant de saints auteurs. Et moi je ne vous demande que de vous expliquer, lorsque vous parlez un langage contraire aux écoles et aux saints mystiques. J'ai tiré mes explications de mon pur texte; je consens que vous fassiez les vôtres comme vous pourrez, sans vous assujettir au texte de vos livres. Ainsi je cherche visiblement, non votre embarras, mais l'édification de l'Eglise. Pendant que vous prenez le ciel et la terre à témoin des inconvéniens que vous craignez pour l'Eglise, si je ne demeure pas flétri et confondu, c'est vous qui voulez fuir la lumière, et échapper aux yeux de l'Eglise; c'est vous qui

(1) *IV Lett. à M. l'arch. de Paris*, tom. V, p. 351 et suiv.

n'osez développer toute votre doctrine, quelque effort que je fasse pour vous y engager.

Plût à Dieu, Monseigneur, que vous vous fussiez défié de vos pensées en voulant corriger les miennes. Plût à Dieu qu'un zèle amer, et un engagement d'honneur soutenu d'une espérance trop humaine en vos talens, en votre réputation et en votre crédit, ne vous eussent point fait rejeter les tempéramens par lesquels je voulois prendre, pour la paix, beaucoup plus sur moi que mon innocence et l'honneur de mon ministère ne me l'auroient dû permettre. Plût à Dieu que, sous le beau prétexte du saint concert de l'épiscopat contre un vain fantôme, vous n'eussiez pas entraîné les esprits les plus modérés, pour vouloir, ou me faire subir vos corrections, ou me confondre comme un impie.

Vous êtes docteur en Israël : j'en conviens sans peine, Monseigneur; mais vous avez (je ne le dis qu'avec confusion et douleur), vous avez ignoré les vrais principes de ce que vous avez examiné si tard, et avec tant de préventions. Ce que je puis dire de plus doux en votre faveur, c'est que vous n'avez pas voulu prévoir d'abord jusqu'où vous alliez. Les engagemens insensibles vous ont poussé aux derniers excès, et rien n'a pu vous arrêter, dès que vous avez cru votre honneur attaché à mon humiliation. Quelque événement que Dieu prépare, j'ose dire qu'il ne justifiera jamais votre procédé. Je puis m'être trompé. Mais vous ne pouvez, supposé même que je me trompe, avoir eu aucune raison de faire tout ce que je vous reproche d'avoir fait. Si je suis dans l'erreur, je me trouverai trop heureux d'être

détrompé par le Père commun, et mon humiliation même, que je cherche si j'en ai besoin, me sera précieuse, en me faisant trouver la vérité. Mais rien ne peut jamais autoriser le refus que vous avez fait de me laisser expliquer un livre que *beaucoup* de grands *théologiens* choisis par le Pape trouvent bon et correct, après tant de critiques et d'examens depuis quinze mois. Rien ne peut justifier les altérations innombrables de mon texte, et les sophismes odieux par lesquels vous voulez me mettre dans la bouche les blasphêmes les plus contraires à ma doctrine. Rien ne peut effacer les étranges mécomptes où vous êtes tombé, à la vue de toute l'Eglise, pour les faits comme pour les dogmes. Enfin rien ne peut excuser ce silence si mystérieux et si obstiné que vous gardez encore sur tout le fond de votre doctrine, malgré les questions essentielles que je vous fais sans cesse. Voilà ce qui demeurera éternellement sur vous, et que nulle censure de mon livre ne peut jamais faire oublier. J'en ai souffert : j'en souffre encore : j'en souffrirai aussi long-temps qu'il plaira à Dieu. Mais la souffrance est bonne, et j'aime trop la croix du Fils de Dieu pour n'aimer pas aussi celui par qui elle s'appesantit sur moi. Jugez par ces sentimens, qui font toute ma consolation, avec quelle sincérité je serai respectueusement jusques à la mort, Monseigneur, etc.

LES PRINCIPALES

PROPOSITIONS

DU LIVRE

DES *MAXIMES DES SAINTS*

JUSTIFIÉES

PAR DES EXPRESSIONS PLUS FORTES

DES SAINTS AUTEURS.

PRÉFACE.

J'AVOUE que dans l'examen d'un livre, on peut extraire certaines propositions qui en sont comme les principaux axiomes, et qui renferment clairement en abrégé tout le systême de l'auteur. Ces endroits si clairs servent à éclaircir le vrai sens de tous les autres. Mais si au contraire certaines propositions extraites d'un livre se trouvent tempérées et réduites à un sens pur, par d'autres endroits innombrables du livre même qui sont très-précautionnés, rien ne seroit moins juste que de juger du livre sur ces seules propositions détachées, et sans avoir égard aux correctifs évidens et continuels de tout le corps du texte. Des propositions ainsi séparées du texte ne sont plus le véritable ouvrage de l'auteur; ce ne sont plus que des membres informes et tronqués qui demandent à être réunis dans un même corps. L'auteur ne les auroit jamais avancées toutes seules, et sans les précautions qui les tempèrent. Si le lecteur les prend autrement que l'auteur ne les lui donne; si, contre l'intention de l'auteur, il les détache de ce qui les rend bonnes, pour les rendre mauvaises, il doit imputer non à l'auteur, mais à lui-même, ce qu'il y aura de périlleux dans un tel usage du livre. En lisant de même les plus saints

livres, il les liroit avec le même péril. Il ne faut donc pas extraire des propositions, pour perdre de vue tous les correctifs très-précautionnés, par lesquels l'auteur a déclaré qu'il donnoit des bornes précises au sens de ses propositions.

Mes adversaires n'ont pu nier jusqu'ici que jamais livre n'eût un plus grand nombre de correctifs que le mien. Les *Articles faux* ne sont que des correctifs perpétuels, qui remplissent presque la moitié du livre. Ces correctifs sont dans les termes les plus précis et les plus rigoureux contre l'erreur. Jamais les fauteurs d'hérétiques n'ont pu se résoudre à parler contre l'hérésie si positivement et avec tant de sévérité. Ces correctifs sont toujours exprimés par des termes négatifs et exclusifs, dont tous les théologiens connoissent la force; c'est-à-dire qu'ils portent une absolue exclusion de tout ce qui iroit tant soit peu au-delà de la borne marquée. Ainsi il n'y a jamais eu de livre qui permette moins que le mien d'en extraire des propositions qu'on examine séparées du texte, où elles ont leur véritable tempérament.

Mes adversaires, qui ne peuvent nier ces correctifs évidens et innombrables contre toutes les erreurs qu'ils veulent m'imputer, se retranchent à dire que ces correctifs ne sont que d'extravagantes contradictions, et des faux-fuyans. Mais qui croira qu'un auteur qui ne paroît point insensé dans ses défenses, n'ait cessé d'extravaguer dans toutes les pages de son livre, et souvent à chaque ligne? Que s'il n'a point été dans ce délire inoui, qui pourra croire qu'il ait espéré d'autoriser l'erreur par un tissu de

contradictions extravagantes et palpables? Où est l'artifice d'un auteur dont les faux-fuyans sont des contradictions si grossières? Lequel des deux est le plus vraisemblable, ou qu'il n'a fait qu'extravaguer en disant le oui et le non dans toutes les pages de son livre, ou bien que certaines expressions en très-petit nombre doivent être prises dans le sens clairement marqué par les correctifs innombrables, dont tout le corps du texte est rempli?

De plus, supposons un moment (sans avouer ce qui n'est pas) qu'il y ait de véritables contradictions dans mon livre. Mes confrères ne doivent-ils pas prendre bénignement les expressions négligées de leur confrère? Entre deux propositions contradictoires, il auroit fallu exclure le sens impie par le pieux, expliquer un petit nombre de passages par les correctifs qui sont innombrables, enfin justifier les expressions ambiguës ou trop dures, par la clarté de tout le reste du texte qui les adoucit. Cette règle générale pourroit être suspecte si elle venoit de moi. Mais c'est M. l'évêque de Meaux qui ne peut s'empêcher de la donner. « Dans les expressions ambiguës, dit-il (1), la présomption est pour l'auteur, » surtout quand l'auteur est un évêque, dont nous » honorons la piété. » Ainsi, en supposant même contre la vérité du fait, que les correctifs clairs et innombrables de mon livre ne fussent que des contradictions, il faudroit néanmoins encore conclure qu'entre les deux contradictoires, le sens édifiant devoit prévaloir sur l'impie; que des précautions

(1) *Premier Ecrit*, n. 5 : tom. XXVIII, p. 397.

innombrables et décisives devoient fixer à un sens pur quelques expressions douteuses et suspectes; et qu'on devoit être ravi d'aplanir la voie à l'auteur, pour mettre le dogme catholique en pleine sûreté sans flétrir la personne d'un archevêque qu'on suppose pieux.

Mais je conjure le lecteur d'observer de près la nature des contradictions qu'on m'impute. Si l'exclusion du propre intérêt signifie une exclusion absolue du salut en tout sens, il est plus clair que le jour que le texte du livre, où le désir du salut est sans cesse inculqué, devient d'un bout à l'autre une extravagance sans exemple dans le genre humain. Rien ne se suit; tout est contraire à soi-même. Si au contraire l'exclusion de l'intérêt propre n'est prise dans mon livre, comme dans ceux des saints contemplatifs, et dans celui de M. de Meaux même, que pour l'exclusion d'une propriété, ou esprit mercenaire sur la récompense, aussitôt toutes ces contradictions perpétuelles et monstrueuses s'évanouissent; toutes mes paroles ne signifient que la doctrine catholique, et ne tendent qu'à réfuter le quiétisme. C'est pourquoi je conjure le lecteur équitable de faire patiemment deux lectures de mon livre. Dans la première, partout où il trouvera le terme *d'intérêt propre*, je le prie d'entendre une propriété, ou esprit mercenaire, très-différent de l'espérance chrétienne. Dans la seconde lecture, je le prie de prendre l'exclusion du *propre intérêt* pour l'exclusion absolue du salut pris en tout sens. Dans la dernière lecture, mon livre lui paroîtra un délire perpétuel et monstrueux, où tout

se

se contredit sans cesse. Dans la première lecture, tout lui paroîtra simple, clair, naturel, suivi, et précautionné contre l'erreur. Ainsi, sans rien changer au texte, et ne faisant que fixer le terme *d'intérêt propre* au sens de tous les saints contemplatifs, et de mon adversaire même, le livre se trouve sans ombre de péril. Voilà ce que j'avois à dire pour prouver qu'il faudroit tempérer mes propositions par toute la suite du texte, qui en est le correctif, supposé même que les propositions prises séparément, et dans toute la rigueur de la lettre, fussent trop fortes. Mais ma preuve va encore plus loin.

Je ne puis mieux prouver combien mon livre est précautionné, et éloigné de l'illusion, qu'en montrant en détail que chaque proposition attaquée est beaucoup moins forte que celles des saints canonisés ou révérés de toute l'Eglise, qu'on ne peut sans témérité accuser de favoriser le quiétisme. Il faut même observer que plusieurs d'entre eux ont été accusés d'avoir favorisé les fanatiques de leur temps, et qu'après un examen très-rigoureux, leurs ouvrages ont été autorisés par l'Eglise comme contenant les règles de la plus pure spiritualité, quoique leurs expressions soient quelquefois exagérées, et qu'on ne doive pas les prendre à la lettre.

En justifiant ainsi chaque proposition par une simple comparaison de mes paroles avec celles des saints, je ne dois pas être accusé d'éblouir le lecteur par de vaines subtilités.

L'inconvénient de cette discussion est qu'elle ne

peut être que très-ennuyeuse pour le lecteur, à cause des répétitions continuelles, qui en sont inséparables. Mais s'il veut être en état de juger exactement de nos contestations, je ne puis lui épargner ce travail si épineux.

LES PRINCIPALES

PROPOSITIONS

DU LIVRE

DES *MAXIMES DES SAINTS* JUSTIFIÉES.

Ire PROPOSITION.

« On peut aimer Dieu d'un amour qui est une » charité pure, et sans aucun mélange du motif de » l'intérêt propre..... Ni la crainte des châtimens, ni » le désir des récompenses n'ont plus de part à cet » amour. On n'aime plus Dieu ni pour le mérite, ni » pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit » trouver en l'aimant... On l'aime néanmoins comme » souveraine et infaillible béatitude de ceux qui lui » sont fidèles. On l'aime comme notre bien person- » nel, comme notre récompense, comme notre tout. » Mais on ne l'aime plus par ce motif précis de notre » bonheur et de notre récompense (1). »

NOTE.

Cette proposition, qui comprend elle seule le systême de tout le livre, admet le motif de la béatitude, en tant qu'elle est notre bien personnel, qui est le motif spécifique de l'espérance. Elle n'exclut que le motif de l'intérêt propre, qui est, selon ma définition (2), une *propriété*, une *avarice*, et une *ambition*

(1) *Max. des Saints*, p. 10 et 11. — (2) Ibid. p. 135.

spirituelle. 1° Par rapport à la récompense, 2° par rapport au mérite et à la perfection. Commençons par la récompense.

AUTORITÉS.

SAINT CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Je crois qu'il ne faut s'approcher du verbe salutaire, ni par la crainte du supplice, ni à cause de la promesse des dons, mais parce qu'il est bon simplement..... Ceux qui sont tels, sont à la droite du sanctuaire. Mais ceux qui, par le don qu'ils font des choses périssables, espèrent recevoir en échange les biens de l'incorruptibilité,..... sont appelés mercenaires dans la parabole des deux frères. *Strom. l.* IV. *p.* 528.

L'ouvrage du gnostique n'est pas de s'abstenir du mal, ce qui est le fondement d'un plus grand progrès, ni de faire le bien ou par crainte..... ou par l'espérance de la récompense promise, selon qu'il est écrit : Voilà le Seigneur, et sa récompense est devant sa face, afin qu'il rende à chacun selon ses œuvres, ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce qui n'est point monté au cœur de l'homme, et que le Seigneur a préparé à ceux qui l'aiment. Faire le bien par charité, et à cause du beau même, est le partage du gnostique. *Ibid.*

Je ne crains point de le dire. Celui qui suit la gnose par cette science divine, ne la choisit point pour vouloir être sauvé.

Si quelqu'un, par supposition,..... demandoit au gnostique ce qu'il choisiroit ou de la gnose de Dieu, ou du salut éternel, et que ces deux choses, qui sont

la même, fussent séparées, il choisiroit, sans hésiter, la gnose de Dieu, jugeant qu'il faudroit choisir pour elle-même cette gnose, qui par la charité surpasse la foi..... L'opération forte et véhémente est soutenue en toutes choses. Elle n'est pas tantôt bien et tantôt mal, mais étant établie dans l'habitude de faire le bien sans discontinuer, non à cause de la gloire que les philosophes appellent bonne renommée, ni pour la récompense qui vient des hommes ou de Dieu, l'ame rend sa vie parfaite à l'image et à la ressemblance de Dieu. *Ibid.*

S'il s'abstient de mal faire par l'espérance de la récompense qu'on obtient pour les bonnes œuvres, il n'est pas même encore bon de son pur mouvement. Car comme la crainte sert à faire l'un juste, la récompense sert à faire l'autre juste. Mais celui qui obéit à la vocation toute nue, à cause qu'il est appelé, ne va à la gnose, ni à cause de la crainte, ni à cause des plaisirs, car il ne regarde point s'il lui en reviendra quelqu'utilité ou agrément, étant attiré par l'amour du seul aimant, et conduit vers lui, il le sert,..... en sorte que si, par supposition, il recevoit de Dieu la liberté de faire, sans être puni, les choses défendues, quand il sauroit même qu'en les faisant il auroit la récompense des bienheureux, et qu'il seroit assuré que Dieu ne sauroit pas ses actions (ce qui est impossible), il ne voudroit jamais rien faire de ce qui est contre la droite raison,..... s'étant une fois déterminé au beau, parce qu'il doit être choisi, et aimé pour lui-même. *Ibid. p.* 532.

Si toute union qui se fait avec les choses belles et excellentes, se fait avec le désir, comment, disent

quelques-uns, peut demeurer dans l'apathie celui qui désire ce qui est beau? (Voilà une objection que saint Clément se fait; voyons sa réponse.) Il paroît que ceux-ci ne connoissent point ce qu'il y a de divin dans la charité..... Car cet amour n'est pas un désir de celui qui aime..... Mais c'est une ferme union de bienveillance,... qui rétablit le gnostique dans l'unité de foi, n'ayant plus besoin de lieu ni de temps... Celui donc qui est déjà par la charité dans les choses, où il doit être comme ayant pris l'espérance par la gnose, ne souhaite rien, ayant, autant qu'il est possible, ce qui est désirable. C'est pourquoi il demeure dans une seule habitude immuable. Il ne sera point enflammé de zèle pour ressembler aux bons, ayant le beau par la charité. Comment auroit-il encore besoin de confiance et de désir, lui qui a reçu par la charité la familiarité avec le Dieu sans passions? *Ibid. l.* VI, *p.* 651.

SAINT BASILE.

Nous évitons les vices par la crainte du châtiment, et en cela nous prenons un esprit servile. Ou bien, étant conduits par l'espérance, nous rapportons l'accomplissement des préceptes à notre utilité, et nous ressemblons en cela aux mercenaires. Ou bien, étant touchés du beau même, et par l'amour que nous avons pour celui qui nous a donné la loi, nous obéissons en nous réjouissant d'être jugés dignes de servir un Dieu si grand et si bon, et ainsi nous imitons l'affection des enfans bien nés envers leurs parens..... Or il est stable dans la vérité..... On nomme bienheureux quiconque craint par religion en toutes

choses ;..... car il ne se déterminera jamais volontairement à omettre aucune des choses que son devoir lui prescrit..... Bienheureux celui qui craint le Seigneur..... Le mercenaire aussi ne se déterminera jamais à négliger délibérément quelque précepte..... La troisième chose est le travail qu'on fait par charité. Ici je demande quel doit être le fils qui se proposant de plaire à son père, etc. *Préf. sur les grandes règles, vers la fin.*

Nous avons mis au troisième rang la servitude qui coule de la charité. Quel doit donc être le fils qui n'a qu'une seule application et une seule vue, qui est de plaire au père? *Oraison* III, *du péché.*

SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE.

Nous nous soucions fort peu de plaire aux hommes, ne cherchant qu'une seule chose qui est d'être glorifiés de Dieu; et même nous nous élevons encore plus haut; je parle de ceux qui sont véritablement philosophes, et pleins du véritable amour de Dieu. Ceux-là souhaitent d'être unis au souverain bien par l'amour de lui-même, et non pour la gloire qui y est jointe dans l'autre vie, car c'est un second ordre d'hommes louables qui agissent pour la récompense, comme il y en a un troisième, de ceux qui fuient la corruption par la crainte du châtiment. *Or.* III, *p.* 73.

Je sais qu'il y a trois ordres d'hommes qui sont sauvés, savoir, les serviteurs, les mercenaires, et les enfans..... Si vous vous élevez au-dessus des premières, respectez Dieu comme un père, appliquez-vous aux bonnes œuvres, parce qu'il est bon d'obéir

au Père, quand même vous n'en tireriez aucun avantage. *Or.* XL. *p.* 645.

S. GRÉGOIRE DE NYSSE.

Les serviteurs se sauvent par la crainte... Les mercenaires se conduisent avec droiture et vertu, par l'espérance de la récompense réservée à ceux qui auront vécu pieusement..... Mais celui qui court du fond de son cœur vers la perfection, chasse la crainte, qui est une affection servile..... Il méprise la récompense même, de peur qu'il ne paroisse aimer la récompense plus que celui de qui elle vient. *Hom.* I *sur le Cant. p.* 275.

Ceci est certainement la perfection, que vous ne fuyiez point les vices par la crainte des peines, comme un esclave, et que vous n'embrassiez point la vertu par l'espérance de la récompense, par un sentiment de marchands qui font un négoce et des contrats. Mais négligeant les choses mêmes qui nous sont réservées, par l'espérance dans les promesses, croyez qu'il n'y a qu'une seule chose terrible, qui est d'être exclu de l'amitié de Dieu, et qu'il n'y en a qu'une seule de désirable qui est son amitié. *Vie de Moïse, tom.* I, *p.* 256.

SAINT AMBROISE.

Le dessein d'une ame pieuse n'est point de chercher la récompense, mais au lieu d'elle une conscience pure et l'affection des œuvres justes. Que les cœurs rétrécis soient invités par les promesses, qu'ils soient élevés par la récompense qu'ils espèrent. L'ame véritablement bonne, sans songer à la récom-

pense céleste, remporte le fruit d'une double gloire. *L.* II. *d'Abrah. c.* VIII.

Il n'est point mené par la récompense à la perfection. Mais c'est par la perfection qu'il est consommé pour la récompense. Les imitateurs de Jésus-Christ sont bons, non par espérance, mais par amour de la vertu. *De Interp. David, lib.* IV, *c.* XI.

SAINT JÉRÔME.

Celui qui aime, ne garde point les commandemens par la crainte des peines, ni par le désir de la récompense, mais parce que le précepte de Dieu est excellent en lui-même. *Ep. à Damase, autrefois* CXLIX, *tom.* IV, *p.* 154.

SAINT AUGUSTIN.

Seigneur, qu'il ne reste rien en moi pour moi-même, ni par où je me regarde. *In Ps.* CXXXVII, *n.* 2: *tom.* IV, *p.* 1526.

Il faut aimer Dieu pour lui-même, en sorte que nous allions jusqu'à nous oublier nous-mêmes, s'il est possible. *Ser.* CXLII, *n.* 3 : *tom.* V, *pag.* 686.

SAINT CHRYSOSTÔME.

Il faudroit être bon, quand même il n'y auroit point de récompense promise,..... Dieu a voulu que nous pussions pratiquer aussi la vertu en vue de la récompense pour s'accommoder à notre foiblesse, *Hom.* XIII. *sur l'Epit. aux Hébr.*

Vous auriez une plus grande récompense, si vous agissiez sans espérance d'être récompensés. Car il

faut faire toutes choses pour Jésus-Christ, non pour la récompense... Demanderai-je aux hommes qui ne savent pas mépriser les premiers rangs et la gloire présente, de mépriser pour Jésus-Christ le royaume du ciel même? Ces grands et généreux hommes sont pourtant parvenus à ce degré de charité..... Tel est l'amour : telle est l'amitié. *Hom.* v. *sur le* II *chap. de l'Ep. aux Rom.*

Les ames éprises de la vertu s'attachent à plaire à Dieu, regardant sa beauté pour elle-même, et sans faire attention à ces choses. Ce n'est point pour la récompense qu'elles font le bien. Elles estiment beaucoup la continence, non de peur d'être punies, mais pour ne point déplaire à Dieu. Que si quelqu'un est foible, qu'il jette aussi les yeux sur la récompense. *Hom.* LXXVI *sur saint Jean, chap.* XV.

Ne demandez donc point la récompense, pour mériter de la recevoir.

Il est constant que la violence de certaines passions vicieuses est si grande, qu'elles tiennent les ames qui en sont possédées, dans la même servitude que saint Paul rendoit à Jésus-Christ en méprisant la géhenne et le royaume; car si quelqu'un est possédé de l'amour sensuel, ou du désir des richesses, ou de l'ambition pour la gloire, il méprise aussitôt le ciel et l'enfer, pour se livrer à sa passion vicieuse. Ne hésitons donc point à croire saint Paul, quand il nous dit qu'il a été embrâsé d'un si grand amour. Si on trouve des hommes si asservis à leurs passions déréglées, pourquoi refuserons-nous de croire, que saint Paul a été dans la même servitude pour Jésus-Christ?

Les enfans dans la fournaise ne faisoient point

toutes ces choses pour en être récompensés, mais pour le seul amour de Dieu. *Sur le* 1er *chap. de saint Matth. p.* 32, 49 *et* 51.

CASSIEN.

Les deux premiers ordres d'hommes tendent vers le progrès..... Celui du troisième fait seul ce qui est bon, nulle crainte, et nul avantage de la récompense ne l'excitant, mais par le seul amour de la bonté. *Conf.* XI, *ch.* VI. *Lisez toute cette conférence* XI, *et surtout les chapitres* VI, IX et X.

SAINT MAXIME.

Il y a trois sortes d'hommes fidèles, et attachés à la vertu,..... les commençans, les profitans, et les parfaits;..... les serviteurs, les mercenaires, et les enfans. Ce sont trois ordres d'hommes sauvés..... Les enfans ne sont touchés ni de la crainte des menaces, ni de l'espérance des promesses. *L. de Mystag.* c. XXIV. *p.* 523.

SAINT BERNARD.

On n'aime point Dieu sans être récompensé, quoiqu'il faille l'aimer sans le motif de la récompense. Le pur amour ne cherche point la récompense, mais il la mérite. *De dilig. Deo.*

Que celui-là honore Dieu qui en est saisi et étonné, qui le craint et qui l'admire. L'amante n'éprouve plus ces sentimens. L'amour se suffit abondamment à lui-même. Quand l'amour vient, il captive et transporte en soi toutes les autres affections. Il aime ce qu'il aime, et ne connoît rien autre chose. *Serm.* 83 *sur le Cant.*

L'amour est une grande chose. Mais il a plusieurs degrés. L'Epouse est dans le plus sublime. Les enfans aiment aussi : mais ils pensent à l'héritage; et comme ils craignent encore en quelque façon de le perdre, ils en révèrent davantage, et en aiment moins celui de qui cet héritage est attendu. L'amour m'est suspect, tandis que l'espérance semble lui proposer quelque utilité. L'amour est foible quand il s'éteint ou s'affoiblit par le retranchement de l'espérance; et l'amour n'est pas pur, quand il cherche quelque autre objet. Le pur amour n'est point mercenaire (*c'est-à-dire, intéressé.*) Le pur amour ne tire point de forces de l'espérance. *Ibid.*

On trouve un autre degré plus sublime, et un amour plus digne, savoir quand le cœur étant purifié à fond, l'ame ne désire plus rien, et n'attend plus rien de Dieu que Dieu même..... Car l'ame de ce degré NE DÉSIRE PLUS RIEN COMME SIEN, NI FÉLICITÉ, NI GLOIRE, ni aucun autre bien PAR UN AMOUR PARTICULIER D'ELLE-MÊME. *Serm.* IX, *de diversis.*

Le seul enfant n'est ni touché de la crainte, ni attiré par le désir. Il est soutenu par l'esprit d'amour. Il est porté dans le chariot, sans travail et sans blessure. *Serm.* XXXV *int. parvos.*

En attendant que je vienne, mes frères, servez en crainte le Seigneur, afin qu'étant délivrés des mains de nos ennemis, nous servions ensuite sans crainte. Servez-le en espérance, puisqu'il est fidèle dans ses promesses. Servez-le pour le mérite, car les mérites sont abondans en lui. Sans parler du reste, toute notre vie lui est due, puisqu'il nous a donné la sienne.

Que personne ne vive donc à soi, mais à celui qui est mort pour nous. Pour qui devons-nous plutôt vivre, que pour celui sans la mort duquel nous ne vivrions pas? Pour qui nous est-il plus avantageux de vivre, que pour celui qui promet la vie éternelle? Pour qui avons-nous un plus pressant besoin de vivre, que pour celui qui menace du feu éternel? Mais je sers librement, parce que la charité nous rend libres, et c'est à quoi j'excite tout ce qui est au dedans de moi. Servez avec cette charité qui chasse la crainte, qui ne sent point les travaux, QUI NE REGARDE POINT LE MÉRITE, QUI NE CHERCHE POINT LA RÉCOMPENSE, ET QUI NÉANMOINS PRESSE PLUS QUE TOUTES CES CHOSES. Aucune crainte ne pousse, aucune récompense n'invite, aucune justice n'assujettit aussi fortement. *Ep.* CXLIII. *aux Rel. de Clair.*

ALBERT LE GRAND.

L'ame ne cherche en Dieu AUCUN INTÉRÊT, ni temporel, NI ÉTERNEL, mais elle l'aime seulement pour sa bonté, pour sa sainteté, pour sa perfection, et pour la béatitude dont il jouit naturellement en lui-même; car L'AME DÉLICATE A COMME EN ABOMINATION d'aimer Dieu par manière D'INTÉRÊT OU DE BIEN. *Parad. animæ, c.* I, *p.* 30.

SAINT THOMAS.

Les divers degrés de charité sont distingués suivant les différentes affections auxquelles l'homme parvient à l'accroissement de la charité. Sa première application est de se retirer du péché, et de résister à ses concupiscences qui le portent à ce qui est contre la charité. Voilà ce qui regarde les commençans, en

qui la charité a besoin d'être nourrie et conservée, de peur qu'elle ne se perde. A cette application succède celle d'être principalement attentif à s'avancer dans le bien. Telle est l'application des profitans principalement occupés de fortifier leur charité, en l'augmentant. Le troisième exercice est de s'occuper principalement D'ÊTRE UNI A DIEU ET D'EN JOUIR. C'est ce qui convient aux parfaits qui désirent d'être délivrés et d'être avec Jésus-Christ. Tout ceci ressemble aux mouvemens des corps. La première chose est de partir du terme, la seconde de tendre à un autre terme, la troisième EST LE REPOS DANS TERME.

Les parfaits croissent aussi en charité. Mais LEUR PRINCIPAL SOIN NE SE TOURNE POINT DE CE CÔTÉ-LA. LEUR PRINCIPALE OCCUPATION EST DE DEMEURER DÉSORMAIS UNIS A DIEU. Quoique les commençans et les profitans le cherchent aussi, ils sentent néanmoins davantage *un désir* INQUIET d'autre chose, savoir les commençans d'éviter le péché, et les profitans de croître dans les vertus. 2. 2. *q.* XXIV. *a* IX.

NOTE.

Vous voyez que, selon ce saint docteur, ce qui distingue l'état des parfaits d'avec celui des justes imparfaits, c'est que les parfaits demeurent d'ordinaire dans *le repos du terme, ou union* d'amour, retranchant *un désir inquiet* pour éviter le péché et pour croître dans les vertus.

SAINT THOMAS.

Dans le ciel l'ame loue Dieu pour Dieu; car quoique l'ame fidèle ne puisse pas être dans la louange de

Dieu SANS DÉLECTATION, elle ne désire pourtant pas dans le ciel de le louer POUR L'AVANTAGE QU'ELLE EN TIRE, MAIS PUREMENT ET SIMPLEMENT POUR DIEU, qui dès l'éternité a destiné l'ame à le louer, non pour augmenter la béatitude dont il jouit, mais pour celle de l'ame même. Cette éternelle pureté vient de la pureté de cette vie; car moins une ame fidèle cherche ce qui la regarde dans la louange de Dieu, et cherche davantage en ce monde ce qui regarde Dieu, plus sa louange paroît ici-bas pure, excellente, utile et douce dans la société. D'où il s'ensuit que Dieu, qui a donné une telle pureté, en paroîtra plus glorieux. *Opusc.* LXIII. *c.* V. *princip.* 3.

Jouir est être uni à une chose par amour pour elle-même, non pour aucun autre avantage... Nous devrions en cette vie jouir continuellement de Dieu comme d'une chose qui est à nous très-pleinement dans toutes nos œuvres, et pour toutes nos œuvres, dans tous les dons, et pour tous les dons; car le fils de Dieu nous a été donné, selon le témoignage d'Isaïe, pour en jouir comme de notre bien. C'est un grand aveuglement, et une étrange folie de beaucoup d'hommes. Ils cherchent toujours Dieu, ils soupirent continuellement vers lui, ils le désirent fréquemment, ils crient tous les jours vers lui dans l'oraison, ils frappent à la porte, eux qui sont, selon l'Apôtre, le temple même du Dieu vivant, où Dieu habite en vérité, puisque leur ame est le lieu où il repose sans cesse. Quel est l'homme, s'il n'est pas insensé, qui cherche dehors le meuble qu'il sait qu'il a au-dedans de sa maison? Peut-on se servir d'un meuble pendant qu'on le cherche? Peut-on se fortifier par

un aliment qu'on désire, sans en goûter? Telle est la vie du juste qui cherche toujours Dieu sans en jouir. Toutes ses œuvres en sont moins parfaites. *Idem. Opusc.* LXIII. *c.* III. *princip.* 3.

NOTE.

La jouissance n'est que l'union ou repos dans le bien-aimé par le pur amour sans le motif de notre utilité. Suivant saint Thomas, plus l'ame s'occupe de cet amour sans chercher même *ce qui la regarde* dans la louange de Dieu, plus elle est parfaite. Cette perfection commence *en ce monde*. Elle est l'occupation ordinaire et principale des ames parfaites. Le saint docteur recommande cette jouissance *dans toutes nos œuvres et pour toutes nos œuvres, dans tous les dons et pour tous les dons*. Rejeter cette voie, c'est être *aveugle* et *insensé* quoiqu'on soit juste, *et toutes les œuvres en sont moins parfaites*.

SAINT BONAVENTURE.

Les ames pleines de l'amour et de la rosée céleste veulent être unies à Dieu, ne désirant AUCUN INTÉRÊT temporel, ni AUCUN DON DE L'ÉPOUX, c'est-à-dire NI GRACE, NI VERTU, NI GLOIRE, mais lui-même source de tous les dons. *Theol. myst. q.* I. *c.* I. *p.* 669.

DENYS LE CHARTREUX.

Celui-là seul est véritable et pur amateur de Dieu, qui..... l'aime non par le motif de quelque intérêt, ni par celui de la récompense, ou parce qu'il lui est avantageux de l'aimer, et qu'il en a besoin, mais pour L'AMOUR TOUT NU du bien en lui-même.... Ainsi quand

quand nous l'aimons non par la crainte des peines, ni par le désir de la récompense pour sa très-pure bonté, nous sommes transformés en Dieu. *De vita et fine solit. l.* II. *art.* XIV. *p.* 565.

SAINTE CATHERINE DE GÊNES.

Les opérations du deuxième état se font en l'amour de Dieu, et ces œuvres-là sont celles qui sont SANS CONSIDÉRATION D'AUCUNE UTILITÉ PROPRE. *Dial.* III. *ch.* V.

Je ne sais ce que c'est que moi, NI MIEN, ni plaisir, ni avantage, ni force, ni fermeté, NI MÊME BÉATITUDE. *Vie, ch.* XIV.

Je veux qu'en cela il n'y ait aucune étincelle de désir NI POUR LE CIEL, ni pour aucune chose créée. *Vie, ch.* XXXVIII.

Ceci est un état qui ne se meut jamais, l'esprit demeurant toujours en Dieu avec une infusion d'amour pur, net et simple, par lequel il aime Dieu même sans raison, ni sans penser pourquoi, qui est la façon dont il doit être aimé; c'est-à-dire sans crainte d'aucune peine, et sans espoir d'aucune récompense, et sans considérer combien Dieu est aimable; car cet état est au-dessus de la raison..... Cette ame..... ne voit rien en soi, ni l'ame, ni le corps, mais seulement elle regarde ce point d'amour net de Dieu en Dieu : elle ne peut penser d'elle-même en quel état elle est : elle n'a plus d'élection d'objet, de désir, ni au ciel, ni en la terre : elle ne peut avec cet amour aimer sinon ceux que Dieu veut, lequel ne permet pas qu'une autre ame connoisse en elle cet amour, sinon celle qui approche de ce même amour net, en la même sorte qu'elle le sent en son cœur, parce que l'une et

l'autre a ce même amour net, et un même en Dieu. elle ne peut aussi prier pour aucun, si Dieu ne lui meut l'esprit, et elle ne le peut faire autrement. *Vie, ch.* XXXII. *p.* 166.

J'ai par la grâce de Dieu un contentement sans nourriture, et un amour sans crainte, c'est-à-dire qui ne manque jamais. La foi me semble du tout perdue, et l'espérance morte, parce qu'il me semble que je tiens et possède ce que autrefois je croyois et j'espérois. Je ne vois plus d'union, parce que je ne puis plus voir autre chose que Dieu seul sans moi. Je ne sais où je suis, et je ne cherche pas à le savoir, et je ne veux pas le savoir, ni en avoir nouvelle. *Vie, ch.* XXII.

SAINTE THÉRÈSE.

Quant à la crainte de l'enfer, ces ames n'en ont aucune. L'appréhension de perdre Dieu les presse par fois vivement. Mais néanmoins c'est rarement. Toute leur crainte, c'est que Dieu ne les délaisse de sa main pour l'offenser, et qu'elles se voient dans un état si déplorable comme elles se sont vues autrefois; d'autant que pour la peine NI LA PROPRE GLOIRE ELLES N'EN ONT POINT DE SOUCI. *Demeure* VI, *ch.* VII.

Ces ames brûlent d'un si grand amour, qu'elles souhaitent que Dieu connoisse qu'elles le servent si peu par la considération de leur intérêt, qu'elles ne pensent point, pour s'y exciter davantage, à la gloire qui leur est préparée en l'autre monde; mais seulement à contenter l'amour dont la nature est d'opérer toujours en mille manières. Si l'ame pouvoit, elle voudroit trouver des inventions pour se consumer en

lui, et s'il étoit nécessaire pour la plus grande gloire de Dieu, qu'elle fût éternellement anéantie, elle y consentiroit de très-bon cœur. *Ibid. ch.* IX.

IMITATION DE JÉSUS-CHRIST.

O combien puissant est l'amour pur de Jésus qui n'est MÊLÉ D'AUCUN INTÉRÊT PROPRE, ni d'aucun amour de soi-même. *Liv.* II. *ch.* XI.

Ce n'est point dans ces choses que consiste l'avancement et la perfection de l'homme. En quoi donc, Seigneur? C'est à vous sacrifier de tout votre cœur à ma volonté, à ne chercher jamais votre intérêt ni dans les petites choses, ni dans les grandes, ni dans le temps, ni dans l'éternité; en sorte que vous demeuriez dans une égale disposition en action de grâces. *Liv.* III. *ch.* XXV.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

Celui qui opère par pur amour pour Dieu, encore que Dieu n'en sût rien, ne laisseroit pas de lui rendre les mêmes services avec une pareille joie, et une égale pureté d'amour. *Sent. spir. n.* 18. *p.* 574.

AVILA.

Cet amour est le seul qui satisfasse pleinement l'ame..... Il tire l'homme hors de lui-même, et le transforme..... Toutes les actions, tous les exercices, et toutes les oraisons de cette personne ne regardent que Dieu et sa seule bonté, sans en attendre la récompense..... Nous ne devons pas en cela regarder notre intérêt, mais seulement que sa volonté s'accomplisse, quand même elle seroit de ne nous don-

ner NI LES VERTUS que nous souhaitons, NI LE CIEL auquel nous aspirons. XIIIe *Lett. du l.* II. *p.* 159.

Non-seulement y a danger en tout ce mauvais amour de soi-même en l'extérieur et visible, mais aussi en ce qui semble à plusieurs être sainteté de désirer beaucoup. Et si vous me demandez ce que c'est, je dis qu'il y a danger à désirer les vertus et la paix de l'ame, le paradis, et le Seigneur d'icelui, afin que par ce moyen nous voyions combien est grand notre danger, puisqu'il gît en ce qui est notre sûreté... L'amour de Dieu ne consiste (quoique la bouche le dise) à désirer beaucoup de vertus, et Dieu même désordonnément... car si je suis mu et induit par l'amour de Dieu, mon principal désir ne sera d'avoir cela, mais de l'avoir si Dieu veut que je l'aie, et quand, en la manière, et tant qu'il lui plaira, ET JE NE LE DOIS DÉSIRER POUR MON BIEN, mais afin que la volonté de Dieu soit accomplie, encore qu'elle fût que je demeurasse dépourvu des vertus, et du ciel. Je dis encore que sa volonté fût telle, pour ce qu'elle ne l'est. Au moins notre volonté doit tellement dépendre de celle de Dieu, qu'elle soit prête à vouloir tout ce que Dieu veut que nous voulions et désirions, sans aucune exception. *Liv.* II. *Ep.* XXIV.

Il est permis d'envisager quelquefois la récompense pour s'animer, et pour la regarder comme notre fin. Que si Dieu ne nous donne point le parfait amour, pour marcher dans cette voie, il faut persévérer dans un autre amour moins parfait. *Des fausses révél. ch.* L. *p.* 624.

GRENADE.

Le huitième degré est la pureté d'intention qui dépouille l'ame de TOUT INTÉRÊT, non-seulement quant aux choses temporelles, mais encore quant à celles de l'esprit. I. *Traité de l'amour de Dieu*, *p.* 4.

RODRIGUEZ.

Ce serviteur de Dieu, dont parle Gerson... comme le démon lui disoit :.... Tu as beau faire; tu ne seras pas sauvé, tu n'iras pas au ciel; répondit : Je ne sers pas Dieu pour la gloire, mais parce qu'il est ce qu'il est. *L.* I. *traité* III. *de la pureté d'int.* *p.* 258.

Il n'a pas besoin de faire effort pour servir Dieu, ni de s'animer par l'espérance de ce qu'on lui donnera; mais aussi il ne se découragera pas, et ne laissera pas de travailler, encore qu'il sût qu'on ne lui dût rien donner, parce qu'il n'est pas porté à cela par son intérêt, mais par la seule considération de celui qu'il aime. *Ibid.* *p.* 259.

Il est de la perfection consommée, comme dit un très-saint homme, de ne chercher nullement son propre intérêt ni dans les petites choses, ni dans les grandes, ni dans les temporelles, NI DANS LES ÉTERNELLES..... Moïse et saint Paul..... ont été tellement hors d'eux-mêmes, qu'ils s'oublioient, ET NE SE SOUCIOIENT POINT DE LEUR BÉATITUDE. *Traité de la conf. à la vol. de Dieu*, *ch.* XXXI.

LE COMBAT SPIRITUEL.

Il ne vous doit pas suffire de vouloir et de pro-

curer les choses qui sont les plus agréables à Dieu. Mais davantage vous les devez vouloir et faire comme y étant poussée par sa grâce, ET POUR LE MOTIF PUREMENT DE LUI PLAIRE..... La nature..... dans toutes les choses, et plus souvent dans les bonnes et les spirituelles, cherche sa commodité et son contentement particulier, dont elle s'entretient et se repaît avidement, comme d'une viande qui ne lui est nullement suspecte. Et pour cela, quand on nous les propose, aussitôt nous les envisageons et les désirons, non pas par le mouvement de la volonté de Dieu, NI POUR LE MOTIF DE LUI PLAIRE SEULEMENT, mais pour le bien et le contentement qui nous vient de vouloir ce que Dieu veut.

Cette tromperie est d'autant plus cachée, que l'objet désiré est en soi meilleur, de façon que JUSQU'A DÉSIRER DIEU MÊME, il y a souvent de ces piéges de notre amour propre; car d'ordinaire, nous avons plus d'égard A NOTRE INTÉRÊT, et au bien que nous attendons, qu'à la volonté de Dieu, LEQUEL SE PLAÎT ET VEUT ÊTRE AIMÉ, DÉSIRÉ ET OBÉI DE NOUS POUR SA SEULE GLOIRE.

Pour éviter ce piége, qui nous pourroit détourner du chemin de la perfection, pour nous accoutumer à vouloir et faire toutes choses par le mouvement que Dieu nous imprime, et par cette pureté d'intention de l'honorer ET LE CONTENTER LUI SEUL, (QUI VEUT ÊTRE L'UNIQUE PRINCIPE ET LA FIN DE TOUTES NOS ACTIONS ET DE TOUTES NOS PENSÉES) vous pouvez tenir cette voie. Quand il se présente quelque chose que Dieu désire de vous, ne portez pas votre volonté à la vouloir, que vous n'ayez premièrement

élevé votre esprit à Dieu pour apprendre que C'EST SA VOLONTÉ QUE VOUS LA VOULIEZ, PARCE QU'IL LA VEUT, ET PUREMENT POUR LUI PLAIRE. Par ce moyen votre volonté étant poussée et attirée par celle de Dieu, se ploie après A VOULOIR CE QUE DIEU VEUT, SEULEMENT POUR SON BON PLAISIR, ET POUR SA SEULE GLOIRE.

Il advient ordinairement que ce que nous embrassons ou rejetons purement POUR NOTRE INTÉRÊT, nous pensons l'embrasser ou le rejeter pour le motif de plaire à Dieu, ou pour la crainte de lui déplaire.

Dès le commencement de vos actions, appliquez-VOUS A VOUS DÉPOUILLER, LE PLUS QU'IL VOUS SERA POSSIBLE, DE TOUT MÉLANGE, OU VOUS PUISSIEZ CROIRE QU'IL Y ENTRE QUELQUE CHOSE DU VÔTRE, et à ne vouloir jamais ni embrasser ni rejeter aucune chose, si vous ne vous y sentez auparavant excitée et attirée par le seul et pur motif de la volonté de Dieu.

Que si quelquefois, suivant la disposition de votre ame, vous vous portiez à faire du bien par le dessein d'éviter les peines d'enfer, ou pour l'espérance du paradis, vous pouvez aussi vous proposer pour la dernière fin le bon plaisir de Dieu et sa volonté, qu'il se plaît que vous n'alliez point en enfer, mais que vous entriez dans son royaume. *Ch.* x. *p.* 101 *jusqu'à la p.* 107.

NOTE.

Cet auteur si révéré comme un maître de la vie spirituelle, réduit les désirs de toutes les vertus, et

celui *de Dieu même*, au seul motif de lui plaire, et de le contenter pour sa pure gloire. Il en retranche toute vue de notre *bien*, de notre *contentement*, de notre *intérêt*, sans y ajouter le terme de *propre*. Il exclut tout *mélange* où il *entre quelque chose du nôtre*. Il va même jusqu'à supprimer tout désir des choses saintes et commandées, si nous ne nous y sentons excités *par le seul et pur motif de la volonté de Dieu*. Enfin il ne permet de suivre *quelquefois* notre *disposition* intérieure pour agir dans le bien par la crainte de l'enfer ou par l'espérance du Paradis, qu'en relevant ces motifs inférieurs par celui *du bon plaisir de Dieu*, à qui il plaît de nous donner la béatitude.

SYLVIUS.

Il est permis d'aimer Dieu PAR LE MOTIF DE LA RÉCOMPENSE..... pourvu qu'on soit tellement disposé, qu'on l'aimeroit ÉGALEMENT, quand même il n'y auroit point de béatitude à attendre..... L'enfant parfait... N'A POINT DU TOUT D'ÉGARD A LA RÉCOMPENSE... Mais il n'y a aucune obligation d'être enfant en cette manière, car nous avons déjà assez fait voir qu'il est permis d'aimer Dieu par le motif de la récompense. *In* 2. 2. *q.* XXVII. *art.* III.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Cet acte donc de charité simple, qui fait que nous ne regardons et n'avons autre visée en toutes nos actions que le seul désir de plaire à Dieu, est la part de Marie qui est seule nécessaire, et c'est la simplicité; vertu laquelle est inséparable de la cha-

rité, d'autant qu'elle regarde droit à Dieu, SANS QUE JAMAIS ELLE PUISSE SOUFFRIR AUCUN MÉLANGE DU PROPRE INTÉRÊT. *Entret.* XII : *p.* 204.

La simplicité embrasse voirement les moyens que l'on prescrit à un chacun selon sa vocation, pour acquérir l'amour de Dieu. De sorte QU'ELLE NE VEUT POINT D'AUTRE MOTIF pour acquérir ou ÊTRE INCITÉE à la recherche de cet amour, que sa fin même; autrement elle ne seroit pas parfaitement simple, car ELLE NE PEUT SOUFFRIR AUCUN REGARD, POUR PARFAIT QU'IL PUISSE ÊTRE, que le pur amour de Dieu, qui est SA SEULE PRÉTENTION. *Ibid. p.* 205 *et* 206.

Mais, Théotime, qui veut voir cette jalousie délicatement et excellemment exprimée, il faut qu'il lise les enseignemens que la séraphique sainte Catherine de Gênes a faits pour déclarer les propriétés du PUR AMOUR, entre lesquelles elle INCULQUE ET PRESSE FORT celle-ci; que l'amour parfait, c'est-à-dire l'amour étant parvenu jusques au zèle, NE PEUT SOUFFRIR l'entremise ou interposition, ni le MÉLANGE d'aucune autre chose, non pas même des dons de Dieu, voire jusques à cette rigueur, QU'IL NE PERMET PAS QU'ON AFFECTIONNE LE PARADIS, sinon pour aimer plus parfaitement la bonté de celui qui le donne. *Amour de Dieu, l.* X. *ch.* XII : *p.* 578.

Il n'y a que la volonté de Dieu qui puisse donner le contrepoids à leurs cœurs. Le paradis n'est point plus aimable que les misères de ce monde, si le bon plaisir divin est également là et ici... Le cœur indifférent est comme une boule de cire entre les mains de son Dieu, pour recevoir semblablement toutes les impressions du bon plaisir éternel. Un

cœur sans choix également disposé à tout, SANS AUCUN AUTRE OBJET DE SA VOLONTÉ, que la volonté de son Dieu, ne met point son amour ès choses que Dieu veut, ains en la volonté de Dieu qui les veut... Il aimeroit mieux l'enfer avec la volonté de Dieu, que le paradis sans la volonté de Dieu. Oui même IL PRÉFÉREROIT L'ENFER AU PARADIS, s'il savoit qu'en celui-là il y eût un PEU PLUS du bon plaisir divin qu'en celui-ci : en sorte que si, par imagination de chose impossible, il savoit que sa damnation fût UN PEU PLUS agréable à Dieu que sa salvation, IL QUITTEROIT SA SALVATION, ET COURROIT A SA DAMNATION. *Ibid. l.* IX. *ch.* IV. *p.* 480 *et* 481.

Ne lisez point ces livres, où les endroits des livres esquels il est parlé de mort, du jugement et de l'enfer : car, grâce à Dieu, vous avez bien résolu de vivre chrétiennement, ET N'AVEZ PAS BESOIN D'Y ÊTRE POUSSÉE PAR LES MOTIFS de la frayeur et de l'épouvantement. *Ep.* XVI. *l.* III. *p.* 480.

Ne plaignez ni peine, ni soin, ni travail; car tout vous sera chèrement RÉCOMPENSÉ, BIEN QU'IL NE FAILLE PAS SE SERVIR DE CE MOTIF POUR VOUS ENCOURAGER, ains de celui de vous rendre plus agréables à Dieu, et d'augmenter d'autant plus sa gloire. *Entret.* VI. *p.* 99.

LE CARDINAL BONA.

Si je savois que je dusse être anéanti, je vous servirois avec tout mon zèle; car ce n'est pas pour moi, mais pour vous que je vous sers. *Ch.* XIII *et* XIV.

M. LE CAMUS, ÉVÊQUE DE BELLEY.

Il est vrai que toute l'Ecriture est pleine de me-

naces et de promesses. Mais ce ne sont que motifs de la grâce excitante. Car, quant à la justifiante, elle n'est fondée qu'en la charité qui aime Dieu pour lui-même, sans aucun autre intérêt particulier. Dire autrement, c'est renverser le sens commun, c'est détruire la nature, et nier la définition et l'essence de la charité : c'est, comme dit saint Ambroise, frauder l'Evangile de Dieu, renverser ses paroles, et se promettre vainement ce qu'il ne nous promet pas. *Opus. Théodoxe, ou de la gloire de Dieu, p.* 42.

Ceux qui se perdent saintement dans la gloire de Dieu, et y adressent toutes leurs bonnes actions sans aucun regard sur leur propre intérêt, ils s'y retrouvent eux-mêmes avec avantage. *p.* 75.

La charité, cette reine des vertus, ne regarde point l'intérêt de celui qui aime, mais le seul intérêt de la gloire de Dieu, comme son but, son terme, etc. *De la souveraine fin des actions chrét. p.* 10.

M. DE MEAUX.

Si donc dans la récompense on regarde la gloire de Dieu déclarée par ses largesses et par ses bontés, on aura, selon Cassien, UNE ESPÉRANCE DÉSINTÉRESSÉE. Selon cet esprit, il décide que la fin de la profession chrétienne, c'est le royaume des cieux, et qu'on endure tout pour l'obtenir. Il n'en regarde donc pas le désir et la poursuite *comme notre intérêt*, mais comme la fin nécessaire de notre religion..... CE N'EST DONC PAS UN INTÉRÊT PROPRE ET IMPARFAIT, mais un exercice DES PARFAITS DE DÉSIRER JÉSUS-

CHRIST ET DANS LUI SA BÉATITUDE et son salut éternel. *Instr. sur les Et. d'or. Liv.* VI. *n.* 35 *et* 36 : *tom.* XXVII, *pag.* 241.

NOTE.

Ce prélat a publié son livre après avoir éclaté contre le mien. Il devoit donc être incomparablement plus précautionné que moi sur l'exclusion du propre intérêt, qui est le point essentiel de tout mon livre. 1° Si en tout état de perfection il y avoit des actes intéressés qui fussent nécessaires, sans doute ce seroit ceux de l'espérance. Or est-il que ceux de l'espérance même ne sont point intéressés, selon ce prélat, puisque *l'espérance* selon lui est *désintéressée*, lorsque *dans la récompense elle regarde la gloire de Dieu déclarée par ses largesses*, c'est-à-dire lorsqu'elle est commandée et relevée par la charité qui y ajoute le motif de la gloire de Dieu. Ce prélat n'admet donc point en cet état des actes intéressés. 2° *Le royaume des cieux* qui est l'objet de l'espérance, ni *le désir* que l'ame en a, n'est point regardé par elle *comme notre intérêt*. Remarquez que ce prélat ne se contente pas comme moi d'exclure de cette espérance parfaite, *l'intérêt* en tant *que propre*, c'est-à-dire cherché avec propriété; il exclut absolument en cet endroit tout bien regardé *comme notre intérêt*, sans y ajouter la restriction de *propre* que j'ai ajoutée. 3° Il assure que Jésus-Christ désiré, *et dans lui la béatitude* ou *salut éternel* qui est l'objet spécifique de l'espérance, n'est *point un intérêt propre et imparfait*. Remarquez que *propre et imparfait* ont selon lui

le même sens, et que tout *intérêt propre* est dans ce langage une imperfection, qui ne se trouve point dans les *exercices des parfaits*. Puis-je avoir tort d'avoir exclu de l'état des parfaits cette propriété d'intérêt qui est une imperfection si différente de l'espérance parfaite? mon langage doit-il passer pour ambigu, lorsqu'il est plus précautionné que celui d'un auteur qui a publié son livre après avoir attaqué le mien sur cette exclusion du propre intérêt?

Examinons maintenant les passages des saints sur le mérite et sur la perfection.

AUTORITÉS.

SAINT BERNARD.

Servez avec cette charité qui chasse la crainte, qui ne sent point les travaux, qui ne regarde point LE MÉRITE, qui ne cherche point LA RÉCOMPENSE, et qui néanmoins PRESSE PLUS que toutes ces choses. *Ep.* CXLIII.

SAINT THOMAS.

Les parfaits croissent aussi en charité, mais leur principal soin NE SE TOURNE POINT de ce côté-là. Leur principale occupation est de DEMEURER UNIS A DIEU, et quoique les commençans et les profitans le cherchent aussi, ils sentent néanmoins davantage UN DÉSIR INQUIET d'autres choses, savoir les commençans d'éviter le péché, et les profitans de croître dans les vertus. 2. 2. *q.* XXIV. *a.* IX.

SAINT BONAVENTURE.

Alors l'âme ne désire aucun avantage temporel,

ni AUCUN DON de l'Epoux, savoir NI GRACE, NI VERTU, NI GLOIRE, mais lui-même, etc. *Théol. myst. part.* I. *ch.* III.

DENYS LE CHARTREUX.

Les amis séparés..... ne sont morts ni sortis d'eux-mêmes, et ils désirent les dons de Dieu..... Les enfans cachés meurent à ces choses, et ne sont occupés que de la souveraine et éternelle divinité. *L.* II. *de laude vitæ solit. art.* X.

SAINTE CATHERINE DE GÊNES.

Quant à ce que vous méritez plus que moi, à cause de la renonciation que vous avez faite,.... je vous l'accorde : CE N'EST PAS CE QUE JE CHERCHE. Je vous laisse ces choses. Mais que je ne puisse autant aimer Dieu que vous, jamais vous ne me le persuaderez. *Vie, ch.* XIX.

SAINTE THÉRÈSE.

Je sais très-certainement que je ne me soucie ni d'honneur, ni de vie, ni de béatitude, ni d'aucun autre intérêt, ou du corps, ou de l'ame, non pas même de mon avancement, et que tous mes désirs se renferment à désirer ce qui regarde sa gloire. *Lettres nouv. éd. de Lille, tom.* II. *p.* 96.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

JE N'AIME POINT QU'ON DISE : IL FAUT FAIRE CECI OU CELA, PARCE QU'IL Y A PLUS DE MÉRITE. Il faut tout faire pour la gloire de Dieu. Si nous pouvions servir Dieu sans mérite, ce qui ne se peut, nous de-

vrions désirer de le faire. *Max.* XXIII. *parmi les Opusc. p.* 611.

Il ne faut pas regarder au mérite. Je n'aime point cela, de vouloir toujours regarder où il y a du mérite; car les filles de sainte Marie ne doivent point regarder à cela, mais faire leurs actions pour la plus grande gloire de Dieu. Si nous pouvions servir Dieu sans mériter, ce qui ne se peut, nous devrions désirer de le faire. *Entret.* XVIII. *édit. de Lyon.*

Ne plaignez ni peine, ni soin, ni travail; car tout vous sera chèrement récompensé, bien qu'il ne faille pas se servir de ce motif pour vous encourager, ains de celui de vous rendre plus agréables à Dieu, et d'augmenter d'autant plus sa gloire. *Id. entret. de l'Esp. p.* 99.

S'il étoit possible que nous pussions être autant agréables à Dieu étant imparfaits comme étant parfaits, nous devrions désirer d'être sans perfection, afin de nourrir en nous par ce moyen la très-sainte humilité. *Id. Opusc. trait.* VIII.

O que bienheureux sont ceux lesquels se dépouillent même du désir des vertus, et du soin de les acquérir, n'en voulant qu'à mesure que l'éternelle sagesse les leur communiquera et les incitera à les acquérir. *Opus. traité* VIII. *p.* 536.

Il faut tâcher de ne chercher en Dieu que l'amour de sa beauté, et non le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour. *Amour de Dieu, l.* IX. *c.* X.

AVILA.

Je dis qu'il y a danger à désirer les vertus et la

paix de l'ame, le paradis, et le Seigneur d'icelui; afin que par ce moyen nous voyions combien grand est notre danger; puisqu'il gît en ce qui est notre sûreté..... Je ne le dois désirer pour mon bien, mais afin que la volonté de Dieu soit accomplie, encore qu'elle fût que je demeurasse dépourvu des vertus et du ciel. *L.* II. *Ep.* XXIV.

RODRIGUEZ.

Il faut nous conformer à la volonté de Dieu, non-seulement dans ce qui regarde les biens de la grâce, mais encore dans ce qui regarde CEUX DE LA GLOIRE. Le véritable serviteur de Dieu doit en cela être DÉPOUILLÉ DE TOUT INTÉRÊT. *Trait. de la confor. à la vol. de Dieu, ch.* XXXI.

VIE DE M. DE RENTY, *par le P. saint Jure.*

Il étoit mort à toutes les bonnes choses, aux vertus et à la perfection, qu'il ne désiroit que dans un esprit dégagé et anéanti. *P.* 90.

LA VIE DU F. LAURENT, *approuvée par M. l'archevêque de Paris.*

Depuis mon entrée dans la religion, (ce sont ses paroles) je ne pense plus ni à la vertu, ni à mon salut. *P.* 14.

NOTE.

Tous ces saints auteurs rejettent si absolument le motif de la récompense et de l'intérêt, sans y ajouter le terme de *propre,* et paroissent si souvent retrancher l'espérance, qu'il faut tempérer leurs expressions.

expressions. Pour moi, je ne retranche que le motif précis de l'intérêt *en tant que propre* sur la récompense. Outre que le terme de *propre* signifie évidemment en matière de mystique *la propriété* ou *esprit mercenaire*, comme je l'ai dit expressément dans mon livre (1); de plus, quand on voudroit entendre par *intérêt propre* l'objet formel de l'espérance chrétienne, j'aurois encore raison de dire qu'il n'est plus un *motif précis* dans l'état des parfaits. Qui dit *motif précis*, dit un motif avec précision ou abstraction de tout autre motif. Dans un état où les actes d'espérance sont d'ordinaire commandés expressément et formellement par la charité, le motif de l'espérance quoiqu'essentiel et intrinsèque, comme parle l'Ecole, n'est point *précis*, c'est-à-dire simple, seul, et avec précision ou abstraction de tout autre. Ce motif ne laisse pas d'avoir réellement toute la vertu d'un motif, car alors nous désirons notre béatitude *comme notre bien personnel, comme notre récompense promise, comme notre tout*. Mais ce motif est relevé et ennobli par celui de la charité qui y est joint, et qui devient, selon l'expression de l'Ecole, le motif extrinsèque et surajouté, qui fait que l'acte *prend l'espèce* et *passe dans l'espèce* de la charité, pour parler comme saint Thomas (2). C'est cette doctrine que saint François de Sales a expliquée parfaitement dans ces paroles : « Si je » veux m'exposer vaillamment aux hasards de la » guerre, je le puis considérant divers motifs..... » Pour les relever tous au degré de l'amour divin,

(1) Pages 23 et 135. — (2) Part. III, quæst. LXXXVII, art. II, ad 1 : et 2. 2. quæst. CLIV, art. VIII.

» et les purifier parfaitement, je dirai en mon ame :
» O Dieu, si la vaillance, l'obéissance au prince, etc.
» ne vous étoient pas agréables, je ne suivrois JAMAIS
» leurs mouvemens,.. ET NE VEUX SECONDER LEUR IN-
» STINCT ET INCLINATION, sinon parce que vous les
» aimez, et que vous les voulez. Vous voyez bien,
» mon cher Théotime, qu'en ce retour d'esprit,
» nous parfumons tous les autres motifs de l'odeur
» et sainte suavité de l'amour, puisque NOUS NE LES
» SUIVONS PAS EN QUALITÉ DE MOTIFS SIMPLEMENT
» VERTUEUX, mais en qualité de motifs voulus, agréés,
» aimés et chéris de Dieu..... TOUTE LA VOLONTÉ en
» cet exercice, aboutit et vient fondre dans l'amour
» de Dieu, N'EMPLOYANT tous les autres motifs que
» pour parvenir à cette fin. NOUS NE DISONS PAS que
» nous allons à Lyon, mais à Paris, quand NOUS
» N'ALLONS A LYON que pour aller à Paris. » *Amour de Dieu, liv.* XI, *ch.* XIV. *p.* 665.

PROPOSITION II.

« Cette charité véritable n'est pourtant pas en-
» core toute pure, c'est-à-dire sans aucun mélange;
» mais l'amour de charité prévalant sur le motif
» intéressé de l'espérance, on nomme cet état un
» état de charité. L'ame aime alors Dieu pour lui
» et pour soi; mais en sorte qu'elle aime principa-
» lement la gloire de Dieu, et qu'elle n'y cherche
» son bonheur propre que comme un moyen qu'elle
» subordonne à la fin dernière, qui est la gloire de
» son Créateur. » *P.* 8 *et* 9.

NOTE.

Les actes d'espérance simplement *élicites*, pour parler comme l'Ecole, et qui ne sont pas commandés actuellement et formellement par la charité, ne sont rapportés qu'habituellement à la fin dernière, qui est la gloire de Dieu. A plus forte raison, les actes purement naturels qui ont pour objet formel l'intérêt en tant que propre, c'est-à-dire la béatitude formelle, en tant qu'elle contente l'esprit propriétaire et mercenaire, ne sont subordonnés qu'habituellement à la dernière fin dans les justes imparfaits, que la tradition nomme mercenaires. Cette subordination habituelle se trouve, selon saint Thomas (1), même dans les actes des Justes qui sont des péchés véniels. A plus forte raison doit-elle se trouver dans les actes du propre intérêt. Quand j'ai dit que l'ame du quatrième état ne désire sa béatitude propre que comme un moyen subordonné à la gloire de Dieu, j'ai seulement entendu que ce juste mercenaire conserve cette subordination habituelle, même dans les désirs purement naturels de la béatitude qu'il désire mercenairement, et qu'il joint avec ses actes surnaturels.

AUTORITÉS.

SAINT AMBROISE.

Que les cœurs rétrécis soient invités par les promesses; qu'ils soient élevés par la récompense qu'ils espèrent, etc. *L.* II. *de Abrah. c.* VIII.

(1) 1. 2. Quæst. LXXXVIII, art. 1.

SAINT CHRYSOSTÔME.

Si quelqu'un est trop foible, qu'il jette aussi les yeux sur la récompense. *Hom.* LXXVII *in Joan.*

DENYS LE CHARTREUX.

Les amis séparés sont pleins d'affections intérieures et de goûts spirituels. Ils tâchent d'accomplir les conseils, et s'adonnent aux actes de la vie contemplative. Mais ils ne sont pas encore entièrement simples, parce qu'ils n'ont pas encore quitté toute propriété, qu'ils ne sont morts ni sortis d'eux-mêmes, et qu'ils désirent les dons de Dieu..... Les enfans cachés meurent à ces choses, et ne sont occupés que de la souveraine et éternelle divinité. *De laude vitæ solit. lib.* II, *art.* X.

AVILA.

Toutes les actions, tous les exercices, toutes les oraisons de cette personne ne regardent que Dieu et sa seule bonté, sans en attendre la récompense. *L.* II. *lett.* XIII. *p.* 159.

Il est permis d'envisager quelquefois la récompense pour s'animer, et non pas pour la regarder comme notre fin. Que si Dieu ne nous donne point le parfait amour, pour marcher dans cette voie, il faut persévérer dans cet autre amour moins parfait. *Des fausses révél. c.* L. *p.* 624.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Cette union et conformité au bon plaisir divin se fait ou par la sainte résignation, ou par la très-sainte indifférence. Or la résignation se pratique par ma-

nière d'effort et de soumission. On voudroit bien vivre, en lieu de mourir : néanmoins, puisque c'est le bon plaisir de Dieu qu'on meure, on acquiesce. On voudroit vivre, s'il plaisoit à Dieu, et de plus on voudroit qu'il plût à Dieu de faire vivre : on meurt de bon cœur; mais on vivroit encore plus volontiers..... Or l'indifférence est au-dessus de la résignation; car elle n'aime rien, sinon pour l'amour de la volonté de Dieu; si qu'aucune chose ne touche le cœur indifférent en la présence de la volonté de Dieu..... Et n'y a que la volonté de Dieu, qui puisse donner le contrepoids à leurs cœurs.... Le cœur indifférent est comme une boule de cire entre les mains de son Dieu, pour recevoir semblablement toutes les impressions du bon plaisir éternel. Un cœur sans choix également disposé à tout, sans aucun autre objet de sa volonté que la volonté de son Dieu, ne met point son amour ès choses que Dieu veut, ains en la volonté de Dieu qui les veut. *Amour de Dieu, liv.* IX, *ch.* III, IV : *p.* 478 *et suiv.*

IIIe PROPOSITION.

« Dans l'état de la vie contemplative ou unitive... » on ne perd jamais la crainte filiale, ni l'espérance » des enfans de Dieu, quoiqu'on perde tout motif » intéressé de crainte et d'espérance. » *P.* 24.

NOTE.

J'ai conservé l'objet formel ou motif spécifique de l'espérance. C'est notre bien comme « notre bien per- » sonnel, comme notre récompense promise, comme » notre tout, suivant ce concept formel dans toute

» la précision la plus rigoureuse, et dans cette rédu-
» plication (1). » Je veux même qu'on désire la bonté de Dieu en tant que bonne pour nous, et Dieu « en
» tant qu'il est notre bien, notre bonheur, et notre
» récompense (2). » Ce qui « en un sens est le plus
» grand de tous nos intérêts (3). » Mais je retranche *l'intérêt en tant que propre*, je n'exclus que *le motif intéressé* ou *mercenaire*. Les Pères n'ont-ils pas fait la même chose? Ils mettent dans les justes imparfaits une mercenarité ou *motif intéressé*. Ils excluent de la vie des parfaits cette mercenarité ou motif intéressé. Ainsi les Pères ont fait la même exclusion que moi. Ainsi cette proposition de la page 24 n'est qu'une répétition de ce que je rapporte de la tradition dans la page immédiatement précédente, qui est la 23e. Ainsi cette proposition, loin d'avoir besoin de correctif, sert-elle même de correctif et de précaution pour tout le reste.

IVe PROPOSITION.

« Ce pur amour ne se contente pas de ne vouloir
» aucune récompense, qui ne soit Dieu même. »
P. 25.

Ajoutez les paroles qui suivent immédiatement.
« Tout mercenaire purement mercenaire, qui au-
» roit une foi distincte des vérités révélées, pourroit
» ne vouloir point d'autre récompense que Dieu seul;
» parce qu'il le connoîtroit clairement comme un
» bien infini, et comme étant lui seul sa véritable
» récompense ou l'unique instrument de sa félicité.

(1) *Max. des Saints*, p. 42, 43, 45. — (2) Ibid. p. 44. — (3) Ibid. p. 46.

» Ce mercenaire ne voudroit dans la vie future que » Dieu seul. Mais il voudroit Dieu comme béati- » tude objective ou objet de sa béatitude, pour le » rapporter à sa béatitude formelle, c'est-à-dire, à » soi-même qu'il voudroit rendre bienheureux et » dont il feroit sa dernière fin. » *P.* 25.

NOTE.

Cette proposition se réduit évidemment à dire que celui qui ne chercheroit point de récompense hors de Dieu, seroit néanmoins mercenaire, s'il cherchoit en Dieu seul sa béatitude formelle, qui, selon toute l'Ecole est un don créé, en sorte que Dieu fût le moyen, et cette béatitude la fin dernière. Qui est-ce qui peut douter qu'on ne puisse désirer par un esprit mercenaire la béatitude formelle, si ce n'est qu'on ne voulût confondre la formelle avec l'objective, et la créature avec le Créateur, pour n'en faire qu'une seule dernière fin ?

AUTORITÉS.

SYLVIUS.

Il n'est pas permis d'aimer Dieu pour la récompense, en sorte que la vie éternelle soit absolument la dernière fin de notre amour, ou que nous aimions Dieu en vue d'elle, de sorte que sans elle nous ne l'aimerions pas. La première partie est certaine, puisque Dieu doit être notre fin simplement dernière. Or, quoique notre vie éternelle consiste en Dieu comme dans l'objet de la béatitude, néanmoins la vision, la jouissance et la possession de Dieu n'est pas Dieu même, mais quelque chose de créé. La seconde

partie est claire, car Dieu étant souverainement bon et souverainement aimable pour lui-même, nous devons l'aimer pour lui, supposé même qu'il ne nous revînt aucun avantage de son amour. Il doit donc être aimé, en sorte que nous pratiquions l'amour et les autres bonnes œuvres pour la béatitude comme pour la fin de ces œuvres, mais que nous rapportions plus loin notre béatitude à Dieu comme à la fin simplement dernière, étant disposés de sorte que nous voudrions l'aimer également, quand même nous n'en attendrions pas la béatitude. *In* 2. 2. *q.* XXVII. *art.* III. *p.* 171.

Ve PROPOSITION.

« Ce qui est essentiel dans la direction, est de ne » faire que suivre pas à pas la grâce avec une pa- » tience, une précaution et une délicatesse infinie. Il » faut se borner à laisser faire Dieu, et ne parler » jamais du pur amour, (*lisez selon l'errata*, et ne » porter jamais au pur amour) que quand Dieu par » l'onction intérieure commence à ouvrir le cœur à » cette parole qui est si dure aux ames encore atta- » chées à elles-mêmes, et si capable de les scandali- » ser ou de les jeter dans le trouble. » *P.* 35.

« Les pasteurs et les saints de tous les temps ont » eu une espèce d'économie et de secret, pour ne » parler jamais des épreuves rigoureuses, et de l'exer- » cice le plus sublime du pur amour, qu'aux ames à » qui Dieu en donnoit déjà l'attrait ou la lumière. » Quoique cette doctrine fût la pure et simple per- » fection de l'Evangile marquée dans toute la tradi- » tion, les anciens pasteurs ne proposoient d'ordi-

» naire au commun des justes que les pratiques de » l'amour intéressé proportionnées à leur grâce, » donnant ainsi le lait aux enfans, et le pain aux » ames fortes. » *P.* 261.

NOTE.

Ce pur amour, auquel le directeur ne doit point porter pour ne prévenir point l'attrait de la grâce, n'est ni l'habitude de la charité infuse dans tous les justes, ni les actes de charité que tous les justes doivent faire. Il s'agit ici de cette charité parfaite, et agissant avec une force spéciale, qui prévient d'ordinaire les actes d'espérance en les commandant d'une manière actuelle et expresse, et qui retranchant ainsi d'ordinaire les actes simplement élicites des vertus surnaturelles inférieures, retranche à plus forte raison les actes intéressés ou mercenaires. Ce parfait amour n'est point d'une tradition secrète et inconnue à l'Eglise. Au contraire, j'ai montré qu'il est publié par la tradition des Pères dans tous les siècles. Mais le directeur, qui doit se proportionner à la foiblesse des ames, troubleroit et décourageroit celles à qui il parleroit pour les porter avant le temps à la pratique de ce parfait amour.

AUTORITÉS.

SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE.

L'Apôtre, en disant qu'il souhaiteroit d'être anathême pour ses frères selon la chair, à l'égard de Jésus-Christ, a même osé quelque chose, et moi-même j'ose aussi quelque chose en le rapportant. *Orat. apol.* 1. *p.* 24.

Nous ne cherchons qu'une seule chose, qui est d'être glorifiés de Dieu, et même nous nous élevons à un degré encore plus sublime (je parle de ceux qui sont véritablement philosophes.)..... Ceux-là souhaitent d'être unis au souverain bien par l'amour de lui-même, et non pour la gloire qui y est jointe, car c'est un second ordre d'hommes louables qui agissent pour la récompense. *Orat.* III. *p.* 73.

SAINT AMBROISE.

Que les cœurs rétrécis soient invités par les promesses, qu'ils soient élevés par la récompense qu'ils espèrent. *L.* II. *de Abrah. c.* VIII.

SAINT CHRYSOSTÔME.

Si quelqu'un est trop foible, qu'il jette aussi les yeux sur la récompense. *Hom.* LXXVI *sur saint Jean, c.* XV.

L'Apôtre dit : Je voudrois être anathême, etc..... L'Apôtre s'explique dès le commencement, comme voulant s'élever à de plus grandes choses, et sentant bien que beaucoup de gens ne le croiroient pas..... Ainsi nous parviendrons à nous instruire de cet amour SECRET ET NOUVEAU.... Je n'ignore pas que les choses que j'en dis paroissent NOUVELLES ET INCROYABLES. Mais c'est parce que nous sommes loin de cet amour que nous ne pouvons comprendre ce qu'on en dit. *Hom.* XVI *sur l'Ep. aux Rom. c.* IX. *p.* 224 *et suiv.*

CASSIEN.

Cette oraison, (c'est la Dominicale) quoiqu'elle

semble renfermer la plénitude de toute perfection, comme étant commencée et instituée par l'autorité du Seigneur, conduit néanmoins ses domestiques à cet état plus sublime dont nous avons parlé, et à cette oraison de feu connue et éprouvée de très-peu d'ames, ou pour mieux dire qui est ineffable, et d'un degré plus éminent, etc. *Conf.* IX. *ch.* XXV.

Je ne crains point d'être condamné ni comme un homme qui trahit le secret, ni comme un esprit léger, si je vous découvre ce que je vous avois caché, touchant la perfection de l'oraison, dans la conférence précédente; car je crois que cette perfection vous seroit découverte par la grâce de Dieu, même sans le secours de nos paroles, puisque vous êtes dans cet exercice, et dans ce désir. *Conf.* X. *ch.* IX.

Comme ceci nous a été enseigné par la tradition des plus anciens Pères qui étoient encore vivans, de même nous ne le confions qu'à très-peu de personnes, qui en ont une véritable soif. *Conf.* X. *ch.* X.

SAINT GRÉGOIRE LE GRAND.

Les supérieurs qui ne sont pas spirituels ont coutume de s'élever avec véhémence contre les ames qui prient bien dans la contemplation. Car plus ces supérieurs ignorent la force de l'attrait intérieur, plus ils croient que les ames attachées à une vie solitaire perdent leur temps. Mais s'ils traitent quelquefois avec dureté et rigueur les ames pieuses qui leur sont soumises, ces ames doivent les appaiser par une conduite fort humble. Car encore qu'ils troublent sans raison des personnes qui se conduisent bien, le respect dû à leur supériorité demande qu'on les ho-

nore, lors même qu'ils vont au-delà des bornes. Héli et Anne représentent bien les uns et les autres, savoir les supérieurs qui ne sont pas spirituels, et les inférieurs qui le sont. *Sur le* 1er *des Rois, ch.* I.

SAINT BONAVENTURE.

Que l'ame fidèle sache qu'aussitôt que l'esprit atteint à cette sagesse, quand même tous les sages du monde et tous les philosophes viendroient disputer, et lui dire : Votre foi n'est pas la foi véritable; vous vous trompez; l'ame répondroit : C'est vous-même qui vous trompez, et c'est moi qui ai la véritable foi d'une manière bien plus heureuse, ayant un fondement infaillible par l'union d'amour, que je ne pourrois l'avoir par les raisonnemens et par les recherches. Cette ame dit avec l'Apôtre : Je sais en qui je crois, et suis assurée, etc. Ainsi la foi est certifiée par cette sagesse. *Myst. Theol. l.* III. *part.* I.

Le style de ce livre est simplement et purement anagogique, si ce n'est lorsqu'il descend plus bas pour rendre le sens anagogique plus clair en faveur de l'auditeur pieux; afin que ceux qui ont le pur amour seulement aperçoivent en eux cette suprême sagesse unitive, et que les sages du monde, ou qui aiment les choses mondaines n'en aient ni la connoissance, ni le sentiment. *Ch.* III. *p.* 2.

L'ame jouit, par cette union intime d'amour, d'une si grande liberté, qu'elle ne peut être conçue que par ceux qui en ont une connoissance expérimentale;.... en sorte qu'elle ne sent point les aiguillons de la peine éternelle..... Car le Fils de Dieu délivre véritablement cette ame, quand il étend sur

elle la droite de son amour, afin qu'elle s'attache à lui, en mettant au-dessous toute créature, en sorte que rien de pénal au-dessous de Dieu ne domine cette ame dans les désirs de la vie unitive..... Elle ne craint rien d'extérieur, non pas même celui en qui elle habite; car l'amour familier lui fait oublier les menaces de celui qu'elle aime. *Ch.* III.

Voici ce qu'il faut dire, suivant saint Denys au commencement de sa Théologie mystique : On dit que cette sagesse est pour les Chrétiens seulement. C'est pourquoi elle suppose la connoissance de la foi, et le fondement de la charité. De là vient que nul mortel, quelque philosophie et quelque science qu'il possède, n'a pu ni ne pourra, ni par les recherches du raisonnement, ni par l'exercice de l'intelligence, atteindre à cette sagesse, qui, surpassant la puissance de l'entendement humain, consiste dans une affection suprême. Mais elle est ouverte miséricordieusement, et par une bonté paternelle, aux enfans qui attendent la consolation du Père éternel. C'est pourquoi on la nomme *mystique*, c'est-à-dire, *fermée ou cachée, parce qu'elle est connue de peu d'ames. Quæst. unic. p.* 687.

Saint Denys réfute les docteurs scolastiques et spéculatifs, qui croient tout savoir, quoiqu'ils sachent peu ou rien du tout, si ce n'est peut-être par des conjectures et des opinions, touchant cette vraie sagesse qui attire l'ame à Dieu. Il dit en écrivant à Timothée, qu'on ne doit en aucune façon découvrir cette vraie sagesse à de telles personnes. Prenez garde que ces choses ne soient entendues par ceux qui les ignorent. Il entend, par ceux qui les ignorent, ceux qui s'appuient sur les choses existantes.....

Mais si un docteur spéculatif, ou un disciple scolastique, ne peut comprendre ces choses, qu'il écoute l'Apôtre qui a été le principal hiérarque de cette sagesse qu'aucun des sages grecs n'a pu concevoir, parce qu'elle est connue seulement par l'examen spirituel, dont il parle ainsi aux Corinthiens : « Notre » esprit étant uni à l'Esprit divin sent les choses qui » sont de lui. » Et c'est cette sagesse qu'il annonçoit entre les parfaits. *Ibid.*

RICHARD DE SAINT VICTOR.

Que votre charité vous fasse recevoir ce petit écrit, en sorte qu'après l'avoir achevé de lire, vous ne permettiez à personne de le copier, excepté ceux auxquels vous le jugerez utile pour leur édification spirituelle; car vous savez combien certaines gens ont de penchant à tourner en mépris toutes les paroles simples, ne cherchant que ce qui peut causer des combats de paroles, qui n'ont aucun but solide, et très-peu de fruit. *Des degrés de la Char. ch.* XL.

GERSON.

Quoiqu'il faille cacher les entretiens sur la théologie mystique à beaucoup d'ecclésiastiques et de gens savans, de sages, de philosophes et de théologiens, on peut néanmoins en faire part à des fidèles simples et ignorans. *De la théol. myst. spec. p.* III. *consid.* 3.

BLOSIUS.

Personne ne remarquera facilement, et ne comprendra la conduite simple, véritablement chré-

tienne et céleste de ces ames, si ce n'est ceux qui reçoivent la même grâce..... Ce sont les enfans de Dieu cachés..... Ils sont souvent méprisés par ceux mêmes qui paroissent avoir une sainteté extérieure, et même par ceux qui mènent une vie fort rigide, parce que ceux-ci se confient principalement à leur austérité extérieure, qu'ils pratiquent selon leur propre volonté. On méprise quelquefois les premiers, parce qu'ils donnent raisonnablement pour la gloire de Dieu à leurs corps le repos et les autres choses nécessaires, afin que le corps puisse mieux servir l'esprit. Mais Dieu se complaît davantage en chacun de ces hommes qu'en beaucoup d'autres, qui ne lui sont pas unis intimement..... Peu de gens connoissent l'affection suprême, la simple intelligence, la cime de l'esprit, et le fond caché de l'ame. A peine même pourroit-on persuader à la plupart des gens que ce fonds soit en nous. *Instit. ch.* XII. §. 4.

LE CARDINAL DE RICHELIEU.

Il faut, en s'accommodant à l'infirmité de l'homme, le faire entrer doucement dans les voies de la perfection par la considération de son propre intérêt, afin de l'y faire après marcher à grands pas sans autre motif que celui de la gloire de Dieu, laquelle seule peut le faire parvenir au bout de la carrière. *De la Perf. chrét. p.* 65.

ARTICLE XXXIV D'ISSY.

Au surplus, il est certain que les commençans et les parfaits doivent être conduits chacun selon sa voie, par des règles différentes, et que les derniers enten-

dent plus hautement et plus à fond les vérités chrétiennes.

M. L'ARCHEVÊQUE DE PARIS.

Il faut expliquer les mystères les plus profonds de l'amour divin, que l'Eglise ne découvre qu'avec réserve et à proportion de ses besoins, parce que les ames sensuelles n'en sont pas capables; mais elle le fait toujours sans dissimulation et sans artifice. *Approbation de l'Instr. sur les ét. d'or. de M. de Meaux.*

VIe PROPOSITION.

« Dans l'état de sainte indifférence l'ame n'a plus » de désirs volontaires et délibérés pour son intérêt; » excepté dans les occasions où elle ne coopère pas » fidèlement à toute sa grâce. » *P.* 50.

NOTE.

Cette proposition dépend absolument du sens que j'ai donné au terme d'intérêt propre et à celui d'intéressé. Or est-il que j'ai déjà démontré que, selon les saints auteurs mystiques, et même selon M. de Meaux, aussi bien que selon mon propre texte, ces termes expriment non l'objet de l'espérance surnaturelle, mais la propriété imparfaite par laquelle on peut désirer naturellement un si grand bien. D'ailleurs il est évident que *l'intérêt* dont il est parlé ici, ne peut être que le propre. Outre que tout le livre l'assure sans cesse, cet article même le déclare souvent. La page 49 dit que « l'ame indifférente ne veut » rien par le motif de son propre intérêt. » La 52e ajoute qu'on « ne veut rien pour être parfait, ni bienheureux

» bienheureux pour son propre intérêt. » Est-il étonnant qu'on dise que le juste parfait n'agisse plus par l'esprit *intéressé* ou *mercenaire*, qui selon les Pères reste encore dans les justes imparfaits, et que quand il agit ainsi, il ne coopère pas fidèlement à toute sa grâce?

VIIe PROPOSITION.

« Dans la sainte indifférence,..... on ne veut rien » pour soi, mais on veut tout pour Dieu : on ne veut » rien pour être parfait ni bienheureux pour son » propre intérêt, mais on veut toute perfection et » toute béatitude autant qu'il plaît à Dieu de nous » faire vouloir ces choses par l'impression de sa grâce » suivant la loi écrite, qui est toujours notre règle » inviolable. » *P.* 52.

NOTE.

C'est toujours le retranchement de l'intérêt propre pour la perfection et pour la béatitude, dont il s'agit uniquement : ainsi la preuve de la première proposition est la preuve de celle-ci.

AUTORITÉS.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Les amantes spirituelles..... se purifient et ornent au mieux qu'elles peuvent, non pour être parfaites, nôn pour se satisfaire, non pour le désir de leurs progrès au bien, mais pour obéir à l'Epoux... N'est-ce pas un amour bien pur, bien net et bien simple? puisqu'elles ne se purifient pas pour être pures, elles ne se parent pas pour être belles, ains seulement pour plaire à leur amant, auquel si la laideur étoit

aussi agréable, elles l'aimeroient autant que la beauté. *Entret.* XII. *p.* 117.

S'il étoit possible que nous pussions être autant agréables à Dieu étant imparfaits comme étant parfaits, nous devrions désirer d'être sans perfection, afin de nourrir en nous par ce moyen la très-sainte humilité. *Entr.* XVIII.

VIIIe PROPOSITION.

« Dans cet état (de sainte indifférence) on ne veut » plus le salut comme salut propre, comme déli- » vrance éternelle, comme récompense de nos mé- » rites, comme le plus grand de tous nos intérêts : mais » on le veut d'une volonté pleine, comme la gloire » et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il » veut, et qu'il veut que nous voulions pour lui. »

NOTE.

Le salut n'en est pas moins désiré en tant que bon pour nous, quoiqu'on le considère comme le bon plaisir de Dieu, en sorte qu'on ne le voudroit pas, si Dieu, qui nous le donne sans nous le devoir, n'eût pas voulu nous le donner.

J'ai dit en termes exprès : « Il ne veut la béati- » tude pour soi, qu'à cause qu'il sait que Dieu la » veut, et qu'il veut que chacun de nous la veuille » pour sa gloire (1). » En effet, on ne la voudroit pas, si Dieu ne l'avoit pas voulue. Dans cette disposition, on regarde la béatitude comme un vrai bien ou avantage, ou, si l'on veut, comme un vrai intérêt, mais non pas comme un intérêt pro-

(1) *Max.* p. 26.

pre. Saint François de Sales, qui dit que « notre in-
» térêt tient quelque lieu... dans l'amour d'espé-
» rance (1), » rejette *l'intérêt propre*, c'est-à-dire la perfection ou la béatitude formelle, comme un don créé que l'ame chercheroit avec propriété. Voici ses paroles : « La simplicité..... regarde droit à Dieu,
» sans que jamais elle puisse souffrir aucun mélange
» du propre intérêt. » *Entr.* XII. *p.* 204.

Et ailleurs il dit encore : « rejetant ès occur-
» rences toutes sortes de motifs vicieux, comme la
» vaine gloire et l'intérêt propre. » *Amour de Dieu, liv.* XI. *ch.* XIV. *p.* 664.

IXe PROPOSITION.

« Cette abnégation de nous-mêmes n'est que pour
» l'intérêt propre, et ne doit jamais empêcher l'a-
» mour désintéressé, que nous nous devons à nous-
» mêmes, comme au prochain, pour l'amour de
» Dieu. Les épreuves extrêmes où cet abandon doit
» être exercé, sont les tentations par lesquelles Dieu
» jaloux veut purifier l'amour, en ne lui faisant voir
» aucune ressource, ni aucune espérance pour son
» intérêt propre même éternel. » *P.* 72 *et* 73.

NOTE.

L'intérêt propre même éternel de la page 73, n'est évidemment que l'intérêt propre pour l'éternité de la page 90. Or cet intérêt propre *pour*, ou par rapport à *l'éternité*, n'est que la béatitude formelle, don créé que la propriété recherche. Comme l'amour divin ne signifie point Dieu, l'intérêt éternel

(1) *Am. de Dieu*, liv. II, c. XVII, p. 225.

ne signifie point aussi l'éternité, en tant qu'elle est Dieu même éternellement possédé.

AUTORITÉS.

ALBERT LE GRAND.

La charité envers Dieu est vraie et parfaite, quand l'ame s'est comme fondue en Dieu de toutes ses forces, ne cherchant en lui aucun intérêt *ni passager, ni éternel,* mais aimant Dieu pour sa bonté, sa sainteté, sa perfection, et sa béatitude, dont il jouit naturellement en lui-même; car l'ame délicate a comme en abomination d'aimer Dieu par manière d'intérêt ou de récompense. *Parad. de l'ame, ch.* I.

DENYS LE CHARTREUX.

Les amis séparés..... ne sont pas encore entièrement simples, parce qu'ils n'ont pas encore quitté toute propriété, qu'ils ne sont morts ni sortis d'eux-mêmes, et qu'ils désirent les dons de Dieu. Les enfans cachés meurent à ces choses. *De laude vit. sol. lib.* II, *art.* X.

SAINTE CATHERINE DE GÊNES.

Je ne puis plus même me tourner vers aucune chose ni du ciel ni de la terre. *En sa vie, ch.* XIV.

L'amour me reprenoit ainsi : Je veux que tu fermes les yeux, de manière que tu ne me puisses voir opérer aucune chose en toi. Mais je veux que tu sois morte, et que toute vue, quelque parfaite qu'elle soit, demeure comme anéantie en toi. *Ch.* XLI.

IMITATION DE JÉSUS-CHRIST.

Ce n'est point dans ces choses que consiste l'avan-

cement et la perfection de l'homme. En quoi donc, Seigneur? En vous sacrifiant de tout votre cœur à la volonté divine, et en ne cherchant votre intérêt ni dans les petites ni dans les grandes choses, ni pour le temps *ni pour l'éternité. L.* III. *c.* XXV.

RODRIGUEZ.

Il faut non-seulement nous conformer à la volonté de Dieu dans ce qui regarde LES BIENS DE LA GRACE, mais encore nous y soumettre dans ce qui regarde *les biens de la gloire.* Le véritable serviteur de Dieu doit même en cela être dépouillé *de tout intérêt. Trait. de la Conf. à la vol. de Dieu, ch.* XXXI.

GRENADE.

Le huitième degré est la pureté d'intention, qui dépouille l'ame de tout intérêt, non-seulement quant aux choses temporelles, mais même quant à celles de l'esprit. 1er *Traité de l'amour de Dieu, p.* 42.

M. LE CAMUS, ÉVÊQUE DE BELLEY.

Qu'est-ce que chercher son *propre intérêt,* soit honorable, soit délectable, soit utile, *dans le royaume éternel,* sinon faire entrer un ennemi dans la Jérusalem céleste? Qu'est-ce, sinon désirer de trouver dans le paradis ce qui n'y fut et n'y sera jamais, *qui est la propriété? De la souveraine fin des actions chrét. p.* 27.

Si vous continuez à leur dire qu'il faut servir Dieu seulement pour Dieu; qu'il faut *renoncer à ses intérêts propres et temporels et éternels* pour le seul amour, c'est-à-dire *pour le seul intérêt* de la gloire

de Dieu; qu'il ne faut aimer que Dieu en toutes choses, et n'aimer aucune chose qu'en Dieu; aussitôt les plus modérés vous envoieront au ciel, où ils diront que l'amour de Dieu se pratique de cette sorte, et non pas en terre : comme si le Sauveur nous avoit enseigné dans l'oraison dominicale à demander à son Père une grâce d'impossible pratique ici-bas, quand nous le prions que sa volonté soit faite par nous en la terre, comme elle est faite au ciel par ses élus. Et les moins réservés crieront aussitôt à l'extravagance, à la bizarrerie, ou peut-être à l'erreur et à l'hérésie; car étant nourris..... en leurs anciennes opinions et coutumes serviles ou mercenaires, ils ne peuvent comprendre ce que c'est que d'aimer Dieu pour lui-même : comme s'il n'avoit pas assez de propre mérite pour être aimé de cette sorte, quand il n'auroit point en sa droite les délectations des récompenses qui n'ont point de fin, ni en sa gauche le glaive des supplices. *Ibid. p.* 123.

LE P. SURIN.

L'ame va continuellement laissant tout jusqu'à s'oublier soi-même, sa vie, sa santé, sa gloire, son temps, *son éternité*..... Cela se fait quand l'homme s'est entièrement quitté soi-même en *tous ses intérêts* humains et *divins*..... Cette ame tâche de voir où est la gloire de Dieu son Seigneur, sans aucune considération de son intérêt. Elle ne songe en rien à son trésor spirituel ni à ses mérites, sortant de tous ces intérêts, n'ayant aucun égard à son bien, parce qu'elle a abandonné à Dieu tout ce qui la concerne, sa vie, sa santé et tout ce qui lui peut arriver, non-

seulement dans le temps, mais encore dans l'ÉTERNITÉ, par une entière décharge entre ses mains. Son étude principale est de prendre garde à ne jamais agir par la considération de son intérêt, et de ne s'arrêter jamais à aucun autre motif qu'à celui de plaire à Dieu. Ce n'est pas que je blâme le motif de la récompense, qui peut parfois servir et profiter. Mais le plus louable et le plus souhaitable est celui de la gloire de l'amour et du bon plaisir de Dieu. *Fondem. de la vie spir. p.* 44, 198, 384, *et suiv.*

Xe PROPOSITION.

« Tous les sacrifices que les ames les plus désintéressées font d'ordinaire sur leur béatitude éternelle sont conditionnels :... mais ce sacrifice ne peut être absolu dans l'état ordinaire. Il n'y a que le cas des dernières épreuves, où ce sacrifice devient en quelque manière absolu. »

NOTE.

Ces paroles (*ce sacrifice*) prises dans toute la rigueur de la lettre n'ont qu'un sens générique, et elles tombent en général sur tout sacrifice qui se fait *sur la béatitude, circa beatitudinem.* Le sacrifice que j'ai nommé *en quelque manière absolu,* n'est pas le sacrifice de la béatitude même, mais seulement un sacrifice *sur,* ou par rapport à la *béatitude. Le sacrifice absolu* n'est que de *l'intérêt propre* à l'égard d'un si grand bien, qui est un don créé. Pourquoi s'étonne-t-on que je veuille qu'on sacrifie ou qu'on retranche, dans l'extrémité des épreuves, pour les justes parfaits, ce propre intérêt ou cette mercena-

rité, que les Pères n'admettent que pour les imparfaits, et qu'ils excluent du degré des parfaits enfans?

AUTORITÉS.

LA B. ANGÈLE DE FOLIGNE.

Je criois, dans la douleur la plus amère, Seigneur, quoique je sois damnée, je ferai néanmoins pénitence. *En sa vie, ch.* I. *nombre* 29, *dans Bollandus.*

En me voyant damnée, je ne me soucie nullement de ma damnation; parce que je me soucie et m'afflige bien plus d'avoir offensé mon Créateur. *N.* 39.

RODRIGUEZ.

O que répondit bien ce serviteur de Dieu dont parle Gerson... Le démon... lui disoit ainsi :... Tu as beau faire, tu ne seras pas sauvé, tu n'iras pas au ciel. Je ne sers pas Dieu, répondit-il, pour la gloire, mais pour ce qu'il est ce qu'il est. *Trait.* III. *de la pur. d'int. p.* 258.

VIE DE SAINT FRANÇOIS DE SALES,
Par M. l'évêque d'Evreux.

Il fallut enfin dans les dernières presses d'un si rude tourment en venir à cette terrible résolution, que puisqu'en l'autre vie, il devoit être privé pour jamais de voir et d'aimer un Dieu si digne d'être aimé, il vouloit au moins, pendant qu'il vivoit sur la terre, faire tout son possible pour l'aimer de toutes les forces de son ame, et dans toute l'étendue de ses affections..... Le démon, vaincu par un acte

d'amour *si désintéressé*, lui céda la victoire. 1re *P. ch.* v. *p.* 25 *et* 26.

LA VIE DU F. LAURENT.

Le frère disoit que dans les grandes peines qu'il avoit eues pendant quatre années, si grandes que tous les hommes du monde ne lui auroient jamais pu ôter de l'esprit qu'il seroit damné, il n'avoit point changé sa première détermination, mais que, sans réfléchir sur ce qui arriveroit de lui, et sans s'occuper de sa peine, (comme font toutes les ames peinées) il s'étoit consolé, en disant : Arrive ce qui pourra. Je ferai du moins toutes mes actions pour l'amour de mon Dieu; et qu'ainsi en s'oubliant soi-même, il avoit bien voulu se perdre pour Dieu, dont il s'étoit bien trouvé. *P.* 16 *et* 17.

Il s'étoit toujours gouverné par amour, sans aucun autre intérêt, sans se soucier s'il seroit damné ou s'il seroit sauvé.

Il avoit une très-grande peine d'esprit, croyant certainement qu'il étoit damné. Tous les hommes du monde ne lui auroient pu ôter cette opinion..... Cette peine lui avoit duré quatre ans..... Depuis il ne songeoit ni à paradis, ni à enfer. Toute sa vie n'étoit qu'un libertinage, et une réjouissance continuelle. *P.* 50, 52 *et* 53.

XIe PROPOSITION.

« Dans les dernières épreuves, une ame peut être » invinciblement persuadée, d'une persuasion réflé- » chie, et qui n'est pas le fond intime de la cons-

» cience, qu'elle est justement réprouvée de Dieu. »
P. 87.

NOTE.

J'ai deux choses à prouver ici : 1° que cette persuasion peut être nommée réfléchie ; 2° qu'on peut la nommer invincible.

1° J'ai appelé cette persuasion réfléchie, mais non pas pour exprimer qu'elle consiste dans des actes réfléchis ; car des actes réfléchis ne peuvent être regardés *comme entièrement aveugles et involontaires.* Les actes réfléchis sont très-libres et très-éclairés ; ils ne peuvent jamais appartenir qu'à la partie supérieure de l'ame. Or, je n'ai mis *l'obscurcissement et le trouble* que dans la partie inférieure, qui, selon mon livre, est *entièrement aveugle et involontaire.* La séparation que je représente dans ces extrêmes épreuves ne consiste même qu'en ce que la partie inférieure, troublée par cette persuasion apparente ou imaginaire de réprobation, ne reçoit alors aucun soulagement de la supérieure, qui est actuellement dans la paix et dans l'espérance. Cette persuasion n'est donc, selon moi, réfléchie qu'en ce que les réflexions causent par accident cette impression apparente ou imaginaire. En effet, *apparente,* qui est le terme dont je me suis servi, et *imaginaire,* sont des termes synonymes. Voici comment les réflexions causent par accident cette espèce de persuasion. Si l'ame ne faisoit point des réflexions sur ses infidélités imaginaires, elle ne tomberoit jamais dans cette persuasion, qui n'est pas *du fond intime de la conscience.* Alors, comme je l'ai dit, l'ame cherchant *après coup,* par un empressement intéressé

ou mercenaire, ses propres actes *pour se rendre un témoignage consolant de sa fidélité* (1), au lieu de travailler efficacement à sa consolation, elle se jette dans le trouble. *Ses actes directs par leur extrême simplicité échappent à ces réflexions* (2). Ainsi, plus elle cherche avec inquiétude, plus elle augmente sa peine. Ses réflexions ne sont pas la persuasion, mais elles en sont la source par accident. Les réflexions ne peuvent trouver ce qu'elles cherchent, et c'est ce qui fait que les réflexions préparent indirectement la persuasion apparente. Si au contraire l'ame demeuroit dans la simplicité des actes directs de la cime de l'esprit selon l'attrait présent de Dieu, le trouble cesseroit ou seroit beaucoup moindre. De là vient que le frère Laurent disoit, que « sans réfléchir sur » ce qui arriveroit de lui et sans s'occuper de sa » peine, (comme font toutes les ames peinées) il s'é- » toit consolé en disant : Arrive ce qui pourra. » Né point réfléchir alors, étoit selon lui le remède à la persuasion imaginaire. Au contraire, réfléchir, est ce qui augmente la peine qu'on voudroit dissiper. En effet, c'est le remède ordinaire contre les scrupules que de retrancher les réflexions qui les causent. Or j'ai dit de cette persuasion que c'est un *trouble par scrupule* (3). Au reste, faut-il s'étonner que j'aie nommé en passant cette *persuasion réfléchie* (4), faisant allusion à ce que j'ai dit avant et après cet endroit, savoir que *les actes directs* des vertus *par leur extrême simplicité échappent alors aux réflexions de l'ame* (5)? C'est dans le

(1) *Max.* p. 82. — (2) Ibid. p. 88. — (3) Ibid. p. 116. — (4) Ibid. p. 87. — (5) Ibid. p. 88.

même sens que j'ai employé une expression toute semblable sur le même sujet, en parlant d'une *horreur sensible et réfléchie* (1). Si on vouloit disputer sur l'horreur comme sur la persuasion, on pourroit dire qu'une horreur sensible est un sentiment qui n'est ni intellectuel ni réfléxif. Cette horreur n'est réfléchie, qu'en ce que les réflexions la causent et en sont l'occasion. Il est évident que la persuasion n'est réfléchie que comme l'horreur. C'est le même langage, sur la même matière, dans le même livre, et presque dans le même endroit. L'horreur et la persuasion ne sont nommées réfléchies, que pour exprimer courtement ce qui est assez expliqué d'ailleurs, savoir, que les actes directs échappent aux réflexions, et troublent l'ame en cette manière. C'est ainsi qu'on dit tous les jours qu'un géomètre trouve dans les opérations de cette science un plaisir raisonnable. Le plaisir ne consiste pas formellement dans l'opération intellectuelle du raisonnement; mais c'est le raisonnement qui procure le plaisir qui n'est en lui-même ni réfléchi, ni intellectuel. Tout de même la persuasion réfléchie n'est pas une réflexion. Saint François de Sales a parlé bien autrement que moi, quand il a mis des réflexions dans la partie inférieure. « Cette partie, dit-il, est celle qui discourt, » et qui tire des conséquences suivant ce qu'elle ap» prend et qu'elle éprouve par les sens. » *Am. de Dieu, l.* I, *ch.* XI : *p.* 29.

J'ai dit que cette persuasion est invincible; c'est-à-dire que la partie supérieure, qui jouit actuellement de la paix et qui espère les promesses dans sa

(1) *Max.* p. 84.

cime, ne peut alors appaiser le trouble de l'imagination. Ecoutons là-dessus les saints auteurs.

LA B. ANGÈLE DE FOLIGNY.

Si tous les sages du monde, et tous les saints de paradis me vouloient donner toutes sortes de consolations, et me promettoient tous les biens possibles, quand même Dieu me les donneroit, à moins qu'il ne me changeât, ou qu'il n'opérât autrement dans mon ame, je n'en recevrois ni consolation ni remède, et je ne pourrois alors les croire. *Vie, ch.* II. *n.* 43.

Je vois que je suis déchue de tout bien, et que je suis hors de toute vertu et de toute grâce. Je me vois dans une telle multitude de péchés et de misères, que je ne puis penser que Dieu veuille à l'avenir me faire miséricorde. Je me vois la maison du démon,.... et digne de la place la plus profonde de l'enfer. *Ibid. ch.* II. *n.* 41.

Je disois à mes frères, qu'on nomme mes enfans : Gardez-vous bien de me croire à l'avenir. Ne voyez-vous pas que je suis démoniaque? Vous qu'on nomme mes enfans, priez la justice de Dieu pour chasser les démons de mon ame, et qu'ils découvrent mes crimes, de peur que Dieu ne soit encore déshonoré par moi. Ne voyez-vous pas que tout ce que je vous ai dit est faux? Ne voyez-vous pas que s'il n'y avoit aucune malice dans tout le monde, je le remplirois de l'abondance de la mienne? Ne me croyez plus, n'adorez plus cette idole, car le démon y est caché, et tout ce que je vous ai dit n'est que mensonge, et tromperie diabolique. Priez la justice de

Dieu que cette idole tombe et se brise, pour manifester ses œuvres diaboliques, et ses mensonges, et ses paroles dorées que j'ornois de celles de Dieu pour être honorée et adorée en la place de Dieu... Je prie le Fils de Dieu, que je n'ose nommer, que s'il ne me manifeste point par lui-même, il le fasse par la terre, et qu'elle m'engloutisse, afin que je serve d'exemple. *Ch.* II. *n.* 41.

SAINTE THÉRÈSE.

Il ne semble pas qu'on se soit jamais souvenu de Dieu, ni qu'on doive jamais s'en souvenir, et quand on entend parler de sa divine majesté, c'est comme si on entendoit dire quelque chose d'une personne qui seroit fort éloignée du lieu où l'on est.

Or tout cela n'est encore rien; mais il y a un surcroît de crainte, qui est qu'il semble qu'on ne sait pas bien se déclarer aux confesseurs, et qu'on les trompe; et plus on y pense, quoiqu'on voie qu'il n'y a pas un premier mouvement qu'on ne leur découvre, et bien qu'on leur dise de se mettre en repos, toutefois cela ne sert de rien, parce que l'entendement est si obscurci, qu'il n'est pas capable de voir la vérité, mais seulement *de croire ce que l'imagination lui représente*, (laquelle pour lors est la *maîtresse*) comme aussi de croire les rêveries que le diable lui veut mettre en avant, auquel notre Seigneur donne licence de l'éprouver, et de lui mettre en l'esprit qu'elle est *réprouvée*, parce qu'il y a quantité de choses qui la combattent avec une pressure intérieure si sensible, que je ne sais à quoi la comparer, si ce n'est à ce qu'on souffre en enfer;

car durant cet orage on ne reçoit aucune consolation. Que si on l'attend, ou si on prétend d'en recevoir quelqu'une du confesseur, il semble que tous *les diables soient de son conseil pour l'induire à tourmenter davantage cette ame.* 6e *Dem. ch.* I. *p.* 74.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

L'ame voit plus clair que le jour qu'elle est pleine de maux et de péchés, car Dieu le lui fait entendre ainsi en cette nuit de contemplation..... Les confesseurs... les crucifient de nouveau, n'entendant pas que ce n'est peut-être le temps de ceci ni de cela, mais de les laisser ainsi en la purgation où Dieu les tient, les consolant et encourageant à vouloir cela, tant qu'il plaira à sa divine majesté; car jusqu'alors quoi qu'elles fassent, et quoi qu'ils disent, il n'y a point de remède. *Prol. sur ses ouvrages.*

Il lui est avis que son mal ne prendra jamais fin, et que Dieu, selon le dire de David, l'a mise dans les obscurités, comme les morts du siècle..... A cette solitude et abandon que cette nuit lui cause, se joint encore un autre tourment, qui est qu'elle ne trouve ni consolation ni appui en aucune doctrine, ni en aucun maître spirituel, parce que, quelque raison qu'il lui allègue pour la consoler en lui montrant les biens qui se trouvent en ces peines, elle ne le peut croire : car comme elle est si imbue et si plongée dans ce sentiment de maux, où elle voit si clairement ses misères, il lui semble que comme ils ne voient pas ce qu'elle voit, et ce qu'elle sent, ils disent cela ne l'entendant pas. Et au lieu de recevoir de la consolation, elle reçoit

nouvelle douleur, lui semblant que ce n'est pas là le remède de son mal, et véritablement il est ainsi; d'autant que jusqu'à ce que notre Seigneur ait achevé de la purger en la façon qu'il veut, il n'y a moyen ni secours qui lui serve, et profite pour sa douleur; et ce d'autant plus que l'ame en cet état peut aussi peu de chose, comme celui qui est dans un cachot obscur, les fers aux pieds et aux mains, sans se pouvoir remuer, ni voir, ni sentir aucune aide, d'en-haut ni d'en-bas, jusqu'à ce que, dis-je, l'esprit ici s'adoucisse, s'humilie, et se purifie, et devienne si subtil, si simple, et si délicat, qu'il se puisse faire un avec l'esprit de Dieu. *Obs. Nuit. liv.* II. *ch.* VII.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

L'esprit et suprême pointe de la raison ne nous peut donner aucune sorte d'allégement; car cette pauvre portion supérieure de la raison étant toute environnée des suggestions que l'ennemi lui fait, est elle-même toute alarmée : .... de sorte qu'elle ne peut faire aucune sortie pour désengager la portion inférieure de l'esprit;.... si que le cœur en ses ennuis spirituels tombe en une certaine impuissance de penser à leur fin, et par conséquent d'être allégé par l'espérance... La grandeur du bruit et des cris que l'ennemi fait dans le reste de l'ame en la raison inférieure, empêche que les avis et remontrances de la foi, ne sont presque point entendus. *Am. de Dieu, l.* IX. *ch.* XI. *p.* 506 *et* 507.

Bien qu'elle ait le pouvoir de croire, d'espérer, et d'aimer Dieu, et qu'en vérité elle le fasse, toutefois

fois elle n'a pas la force de bien discerner si elle croit, espère et chérit son Dieu, d'autant que la détresse l'occupe et accable si fort, qu'elle ne peut faire aucun retour sur soi-même, pour voir ce qu'elle fait; et c'est pourquoi il lui est avis qu'elle n'a ni foi, ni espérance, ni charité. *L.* IX. *ch.* XII. *p.* 509.

Voyez-vous, ma fille, c'est signe que tout est pris, que l'ennemi a tout gagné en notre forteresse, hormis le dongeon imprenable... C'est enfin cette volonté libre, laquelle toute nue devant Dieu réside en la suprême et plus spirituelle partie de l'ame, ne dépend d'autre que de son Dieu et de soi-même, et quand toutes les autres facultés de l'ame sont perdues et assujetties à l'ennemi, elle seule demeure maîtresse de soi-même pour ne consentir point. *Ep.* XLVI *du l.* IV, *p.* 114 *et* 115.

Jésus-Christ dit : Ah! mon Père! que ma volonté ne soit pas faite, ains la vôtre. Quand il dit ma volonté, il parle de sa volonté selon la portion inférieure, et d'autant qu'il dit cela volontairement, il montre qu'il a une volonté supérieure. *Am. de Dieu, l.* I. *ch.* XI. *p.* 43.

Jésus-Christ avec la fine pointe de son esprit étoit résigné à la volonté de son Père. Tout le reste étoit un mouvement de la nature. *Entr.* XX. *p.* 164.

L'ame n'a plus de force que pour laisser mourir sa volonté entre les mains de la volonté de Dieu, à l'imitation du doux Jésus, qui étant arrivé au comble des peines de la croix, que le Père lui avoit préfigées, et ne pouvant plus résister à l'extrémité de ses douleurs..... Quand donc tout nous défaut, cette

parole, ce sentiment, ce renoncement de notre ame entre les mains de notre Sauveur ne nous peut manquer. *Am. de Dieu, l.* IX. *ch.* XII. *p.* 510.

VIE DE SAINT FRANÇOIS DE SALES *par M. l'évêque d'Evreux, et rapportée par M. l'évêque de Meaux.*

Il a porté dans sa jeunesse (saint François de Sales) un assez long temps UNE IMPRESSION DE RÉPROBATION. *Inst. sur les ét. d'or. liv.* IX, *n.* 3 : *p.* 352.

BLOSIUS,

Loué sur ces matières par le cardinal Bellarmin, de Scrip. Eccl. *et approuvé par les universités de Cologne, d'Ingolstad, de Douai, et par beaucoup de prélats et de célèbres théologiens de Louvain et d'ailleurs.*

Cet homme est alors tout abandonné à lui-même, en sorte qu'il croit qu'il ne lui reste plus aucune connoissance de Dieu..... Il croit avoir perdu tout son temps ; et dans les actions qu'il fait (quelque bonnes qu'elles puissent être) il croit offenser le céleste Epoux..... Celui qui n'est pas abandonné..... croit avoir tout perdu, et par là étant tombé dans une profonde tristesse et un horrible désespoir, il dit : C'est fait de moi ; je suis perdu ; je suis privé de toute lumière. Toute grâce s'est retirée de moi. I *Append. Instit. c.* I. *p.* 330 *et suiv.*

LE CARDINAL BONA.

Rusbroc appelle cet état un combat de l'esprit de Dieu contre le nôtre, et une sorte de désespoir, Taulère une pressure intérieure, Harphius une lan-

gueur infernale, et une séparation de l'ame d'avec l'esprit. *Via comp. c.* x. *p.* 109.

VIE DU F. LAURENT.

Il s'étoit toujours gouverné par amour sans aucun autre intérêt, sans se soucier s'il seroit damné, ou s'il seroit sauvé... Il avoit eu une très-grande peine d'esprit, croyant certainement qu'il étoit damné : tous les hommes du monde n'auroient pu lui ôter cette opinion. *P.* 50 *et* 52.

XIIe PROPOSITION.

« C'est alors que l'ame est divisée d'avec elle-
» même; elle expire sur la croix avec Jésus-Christ,
» en disant : *O Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-*
» *vous abandonné*? Dans cette impression involon-
» taire de désespoir, elle fait le sacrifice absolu de
» son intérêt propre pour l'éternité. » *Pag.* 90.

NOTE.

Cette proposition a deux parties, l'une qu'on fait le sacrifice absolu de l'intérêt propre; l'autre qu'on est dans une impression de désespoir, où l'on dit à Dieu comme Jésus-Christ : *Pourquoi m'avez-vous abandonné?* Pour la première partie, elle est sans difficulté, dès qu'on entend par l'intérêt propre la propriété ou mercenarité. Faut-il s'étonner qu'en passant de l'état des justes imparfaits à celui des parfaits, par les plus rigoureuses épreuves, on sacrifie les restes de la mercenarité ou propre intérêt? Peut-on dans ce passage cesser d'être mercenaire sans sacrifier quelque mercenarité, ou propre intérêt?

Pour la seconde partie voici les expressions des saints.

AUTORITÉS.

JOB.

L'indignation (de Dieu) absorbe mon esprit, et les terreurs du Seigneur combattent contre moi. *C.* VI. ℣. 4.

Mon ame a choisi le cordeau et mes os ont cherché la mort. Je suis dans le désespoir. Il n'y a plus désormais de vie pour moi. Jusques à quand ne m'épargnez-vous point, et ne me laissez-vous point respirer, ô gardien des hommes? J'ai péché, que vous ferai-je? Pourquoi m'avez-vous fait contraire à vous, et à charge à moi-même? *C.* VII. ℣. 15, 16, 19, 20.

LA B. ANGÈLE DE FOLIGNY.

Sachez que je suis établie dans un désespoir que je n'ai jamais eu de même, parce que j'ai entièrement désespéré de Dieu et de tous ses biens, et j'ai fait un écrit entre lui et moi; et c'est pourquoi je suis assurée qu'il n'y a aucune personne au monde qui soit aussi pleine de toute sorte de malice, et qui doive être damnée comme moi, parce que tout ce que Dieu m'a donné et accordé, il l'a permis pour mon plus grand désespoir, et pour ma plus grande damnation. C'est pourquoi je vous prie tous de demander à la justice de Dieu de ne tarder plus à tirer le démon hors de cette idole, et de manifester les crimes qui sont au dedans. *Vie, ch.* II, *n.* 42.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

C'est pourquoi, comme dit Job, l'ame se va flétrissant en soi-même, ses entrailles bouillent SANS AUCUNE ESPÉRANCE... Il est requis... que généralement elle se voie et sente éloignée et privée de tous ces biens, et qu'il lui semble d'en être si loin, qu'elle ne puisse se persuader d'y arriver jamais, ains que tout bien est passé, et perdu pour elle. *Obsc. Nuit, l.* II, *c.* IX.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Notre divin Sauveur fut affligé incomparablement ;.... car encore que la suprême portion de son ame fût souverainement jouissante de la gloire éternelle, si est-ce que l'amour empêchoit cette gloire de répandre ses délices ni ès sentimens, ni en l'imagination, ni en la raison inférieure, laissant ainsi tout le cœur exposé à la merci de la tristesse et angoisse. Ainsi élevé en la croix entre la terre et le ciel, il n'étoit, ce semble, tenu de la main de son Père que par l'extrême pointe de l'esprit, et par manière de dire par un seul cheveu de sa tête....., tout le reste demeurant abîmé dans la tristesse et ennui. C'est pourquoi il s'écrie : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu délaissé? *Am. de Dieu, l.* IX. *ch.* V. *p.* 483.

XIIIe PROPOSITION.

« Il n'est question que d'une conviction qui n'est pas » intime, mais qui est apparente et invincible. En cet » état, une ame perd toute espérance pour son pro- » pre intérêt ; mais elle ne perd jamais dans la partie

» supérieure, c'est-à-dire dans ses actes directs et » intimes, l'espérance parfaite qui est le désir désin- » téressé des promesses. Elle aime Dieu plus pure- » ment que jamais. » *P.* 90 *et* 91.

NOTE.

1° Qui dit, *il n'est question*, exclut formellement tout ce qui va plus loin qu'une *conviction non intime, mais apparente*, et qui n'est qu'un *trouble par scrupule* (1). 2° Qui dit *non intime*, exclut le jugement de la partie supérieure. 3° *Apparente* et *imaginaire*, ou de la seule partie inférieure, sont synonymes. 4° *Invincible* ne marque que ce trouble de la partie inférieure que la supérieure ne pouvoit appaiser en tant de saints. 5° *L'espérance des promesses* est opposée ici à *l'espérance pour l'intérêt propre*. 6° *L'espérance des promesses* est dans la partie supérieure : donc *la persuasion réfléchie*, qui lui est contraire, n'est que dans l'inférieure.

AUTORITÉS.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

Il lui semble clairement que Dieu l'a rejetée, et l'ayant en horreur l'ait précipitée dans les ténèbres; ce qui est pour elle un grand tourment et une peine lamentable, de croire que Dieu l'ait abandonnée... L'ame sent fort au vif l'ombre de la mort, des gémissemens et douleurs de l'enfer, qui consistent à se sentir sans Dieu, punie et rejetée, et que sa majesté est indignée et courroucée contre elle; car tout cela se sent ici, et le plus est qu'il lui semble dans une

(1) *Max.* p. 116.

appréhension craintive que c'est pour toujours. *Obs. Nuit, l.* II. *ch.* VI.

Relisez les passages des saints sur les propositions précédentes.

XIVe PROPOSITION.

« Le directeur peut alors laisser faire à cette ame » un acquiescement simple à la perte de son intérêt propre, et à la condamnation juste où elle croit » être de la part de Dieu..... Mais il ne doit jamais » ni lui conseiller, ni lui permettre de croire positivement par une persuasion libre et volontaire » qu'elle est réprouvée, et qu'elle ne doit plus désirer les promesses par un désir désintéressé. » *P.* 91 *et* 92.

NOTE.

1° Le terme *d'acquiescement simple* est précisément celui dont saint François de Sales se sert pour ces occasions. 2° L'acquiescement ne tombe que sur la perte de l'intérêt propre, qui n'est que le renoncement à la propriété, et aux *restes d'esprit mercenaire,* qui, selon les Pères, sont encore dans les justes imparfaits. 3° Cet intérêt propre est si éloigné d'être le salut, qu'en consentant de perdre cet intérêt, on doit actuellement désirer les promesses, et ne croire jamais sa réprobation. 4° On exclut la persuasion libre et volontaire de la réprobation. Mais on ne peut exclure la persuasion *apparente* ou imaginaire, qui n'étant que dans l'imagination malgré la partie supérieure, n'a rien de libre.

AUTORITÉS.

LA B. ANGÈLE DE FOLIGNY.

En me voyant damnée, je ne me soucie nullement de ma damnation, parce que je me soucie et m'afflige bien plus d'avoir offensé mon créateur. *En sa vie, ch.* I, *n.* 39.

Seigneur, si vous devez me précipiter dans l'enfer, ne tardez pas, mais faites-le soudainement, et puisque vous m'avez abandonnée, achevez, et jetez-moi dans cet abîme. *Ibid. ch.* II. *n.* 28.

Sachez que je suis établie dans un désespoir que je n'ai jamais eu de même; car j'ai entièrement désespéré de Dieu et de tous ses biens, et j'ai fait un écrit entre lui et moi, et c'est pourquoi je suis certaine qu'il n'y a aucune personne en ce monde aussi pleine de toute malice, et qui doive être damnée comme moi, parce que tout ce que Dieu m'a donné et accordé, il l'a permis pour mon plus grand désespoir, et pour ma plus grande damnation; c'est pourquoi je vous conjure tous de prier cette justice de Dieu de ne plus tarder à tirer le démon de cette idole..... Priez cette justice de Dieu, afin que cette idole tombe et se brise, et qu'il manifeste ses œuvres diaboliques et ses mensonges;..... parce que je m'ornois, comme d'une dorure, des paroles divines, pour être honorée et adorée en la place de Dieu. Priez afin que les démons sortent de cette idole, afin que le monde ne soit plus trompé par cette femme. C'est pourquoi je prie le Fils de Dieu, que je n'ose nommer, que s'il ne me manifeste point par lui-même, il me fasse manifester par la terre, en

sorte qu'elle s'ouvre et m'engloutisse, afin que je serve d'exemple. *Ibid. ch.* II, *n.* 41 *et* 42.

Depuis ce temps-là je demeure tellement contente et assurée, que si je savois très-certainement que je serois damnée, je ne pourrois en aucune façon en être affligée, je n'en travaillerois, ni n'en ferois pas moins oraison, ni n'en servirois pas moins Dieu, tant j'ai compris sa justice, et la droiture de ses jugemens. *Ch.* III, *n.* 66. *p.* 196.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Or, entre tous les essais de l'amour parfait, celui qui se fait par L'ACQUIESCEMENT, de l'esprit aux tribulations spirituelles est sans doute le plus fin et le plus relevé.

La B. Angèle de Foligny fait une admirable description des peines intérieures, èsquelles quelquefois elle s'étoit trouvée, disant que son ame étoit en tourment, comme un homme, qui pieds et mains liés seroit pendu par le cou, et ne seroit pourtant pas étranglé, mais demeureroit en cet état entre mort et vif, sans espérance de secours, ne pouvant ni se soutenir sur ses pieds, ni s'aider des mains, ni même soupirer ou se plaindre. Il est ainsi, Théotime. L'ame est quelquefois tellement pressée d'affliction intérieure, que toutes ses facultés et puissances en sont accablées par la privation de tout ce qui la peut alléger, et par l'appréhension et impression de tout ce qui la peut attrister, si qu'à l'imitation de son Sauveur,... ne lui restant plus que la fine suprême pointe de l'esprit, laquelle, attachée au cœur et bon plaisir de Dieu, dit par un TRÈS-SIMPLE ACQUIESCEMENT : O Père

[illegible] : mais toutefois ma volonté ne soit pas faite, mais la vôtre. *Amour de Dieu, liv.* IX, *ch.* III : p. 476.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

L'âme voit plus clair que le jour qu'elle est pleine de maux et de péchés. Car Dieu le lui fait entendre ainsi... Ces confesseurs... la crucifient de nouveau, n'entendant pas que ce n'est peut-être le temps de ceci ni de cela, mais de les laisser ainsi en la purgation où Dieu les tient, les consolant et encourageant à vouloir cela, tant qu'il plaira à sa divine majesté; car jusqu'alors, quoi qu'elles fassent et quoi qu'ils disent, il n'y a point de remède. *Prol. sur ses ouvrages.*

Elle ne trouve aucune consolation ni appui en aucune doctrine, ni en aucun maître spirituel;..... d'autant que jusqu'à ce que notre Seigneur ait achevé de la purger en la façon qu'il veut, il n'y a moyen ni secours qui lui serve et profite pour sa douleur. *Obs. nuit. l.* II. *ch.* VII. *pag.* 283.

Voyez le reste du passage, ci-dessus, p. 256.

BLOSIUS.

Une certaine vierge sainte..... disoit :.....Voilà que je m'abandonne à votre très-juste jugement, et je me livre entièrement à votre très-aimable volonté pour le temps et POUR L'ÉTERNITÉ, étant prête, si c'est votre bon plaisir, de souffrir ÉTERNELLEMENT ce tourment infernal que je sens. Faites, ô mon Père céleste, en moi et de moi tout ce qu'il vous plaira; car je m'offre et je me livre toute entière DÈS MAINTENANT ET POUR L'ÉTERNITÉ le plus humblement que je puis. Cet acte

d'abandon étant fait, bientôt cette vierge fut élevée au-dessus de tous les moyens, et absorbée dans l'aimable abîme de la divinité. O! qu'heureux fut un tel absorbement! *Instit. append.* I, *c.* I.

Ici l'homme est tout abandonné à lui-même, en sorte qu'il croit qu'il ne reste en lui aucune connoissance de Dieu,.... Il croit perdre tout son temps, et dans toutes ses actions (quelque bonnes qu'elles puissent être) offenser l'Epoux céleste; c'est pourquoi il craint de souffrir de grièves peines après cette vie.... TOUT HOMME QUI NE S'ABANDONNE PAS, pendant qu'il est ainsi écrasé par les coups du Seigneur, croit avoir perdu toutes choses; de là vient qu'étant tombé dans une profonde tristesse, et un horrible désespoir, il dit : C'est déjà fait de moi; je suis perdu; j'ai perdu toute lumière; toute grâce s'est retirée de moi. MAIS celui qui veut jouir de la vérité essentielle au dedans de soi, doit s'efforcer, afin que d'un esprit abandonné et libre il puisse ÊTRE PRIVÉ DE DIEU, DE SOI, et de toutes les créatures, conservant cependant une véritable paix au dedans de soi. Heureux donc celui qui, étant accablé d'angoisses et de peines, NE CHERCHE RIEN POUR S'EN DÉLIVRER, mais les soutient jusqu'à la fin et jusqu'au dernier point, ne voulant point descendre de la croix, à moins que Dieu ne l'en détache, et ne l'en fasse descendre. Heureux en vérité celui qui se plonge ainsi dans l'abîme du bon plaisir de Dieu, et qui s'abandonne de telle sorte aux terribles et secrets jugemens de Dieu, qu'il soit prêt de demeurer dans ces douleurs et pressures, non-seulement une semaine ou un mois, mais jusqu'au jour du jugement,

et même POUR L'ÉTERNITÉ ne refusant pas même LES TOURMENS DE L'ENFER, si Dieu le vouloit. Cet abandon surpasse de beaucoup tout autre abandon. Sacrifier mille mondes, n'est rien en comparaison d'un tel abandon. Le sacrifice même que les martyrs ont fait de leurs vies à Dieu est peu de chose, si on le compare à un abandon de cette nature; car étant dans l'abondance des consolations divines, ils regardoient leurs souffrances comme un jeu, et ils recevoient la mort avec joie. Mais ÊTRE INTÉRIEUREMENT PRIVÉ DE DIEU, surpasse incomparablement toute autre peine. 1 *Append. Inst. spir. c.* 1 : *p.* 330 *et* 331.

BANNÈS.

Grégoire de Rimini doute si une telle révélation est possible; (c'est celle qu'une ame recevroit de sa réprobation) mais il dit que, si on admet le cas, alors l'homme est tenu de vouloir sa condamnation. *In* 2. 2. *q.* XXII. *a.* 1. *p.* 327.

Celui qui désiste de l'acte d'espérance pour la béatitude, parce qu'il se conforme au véritable jugement de Dieu connu par sa révélation, ne fait point un acte qui soit, quant à l'objet, formellement opposé à l'objet de l'espérance, et c'est pourquoi il ne péche point contre cette vertu. *Ibid. concl. p.* 327.

Cet acte conditionnel est virtuellement renfermé dans le moindre degré de charité, si elle est véritable. Quoique je doive être condamné pour mes péchés futurs, j'aime néanmoins Dieu maintenant au-dessus de tout, et je me conforme à l'ordre de sa divine justice qui s'exercera sur moi à cause de mes péchés. La raison de ceci est manifeste, parce que la

charité est une participation de la volonté divine. C'est pourquoi elle s'incline à toutes les choses que Dieu veut selon l'ordre de sa justice. Ceci est confirmé par la preuve suivante. Si quelqu'un avoit dans la disposition de son cœur cet acte : Je n'aimerois point Dieu, si je savois que je fusse réprouvé : il pécheroit mortellement..... Il s'ensuit des choses déjà dites, que l'homme qui a une telle révélation, loin de pécher par son désespoir expliqué de la seconde façon, peut au contraire alors mériter un accroissement de grâce, s'il aime Dieu dans ce désespoir. *Ibid. p.* 328.

NOTE.

Combien s'en faut-il que je n'aie dit des choses semblables? Je n'ai jamais supposé ce cas d'une révélation divine sur la réprobation d'une ame. Au contraire, j'ai déclaré qu'il n'étoit jamais permis au directeur de *permettre* à l'ame de *croire* qu'elle soit *réprouvée, et qu'elle ne doive plus désirer les promesses par un désir désintéressé.* 1° J'ai dit seulement que l'ame, dans l'extrémité des épreuves, s'imaginoit être dans ce cas. 2° J'ai voulu que l'ame, en acquiesçant à la condamnation qu'elle méritoit, ne supposât, ni n'acceptât sa réprobation éternelle. 3° J'ai voulu qu'elle fût actuellement dans l'espérance de la béatitude promise (1). Ainsi tout le monde peut voir combien la proposition de Bannès va en tout sens plus loin que la mienne.

XVe PROPOSITION.

« La partie inférieure ne communiquoit à la su-

(1) *Max.* p. 91.

» périeure ni son trouble involontaire, etc. » *P.* 122.

NOTE.

Cette parole, *involontaire*, ne vient point de moi. En la retranchant mon texte demeure tout entier, et dans toute sa suite naturelle. Des personnes très-dignes de foi, qui ont gardé mon original pendant un mois, rendent témoignage que cette parole n'étoit point écrite dans le texte. J'ai déclaré dès le commencement qu'elle venoit d'un autre que de moi, et qu'elle avoit été ajoutée à la marge. Le livre a été imprimé et publié en mon absence. Je demande donc que cette proposition soit retranchée du nombre de celles sur lesquelles mon livre doit être examiné. Il y a long-temps que je l'eusse fait réimprimer, en retranchant, dans une nouvelle édition, cette parole si étrangère à mon vrai texte. Mais le respect du saint Siége m'a toujours empêché de faire imprimer un livre qu'il examinoit actuellement.

XVIe PROPOSITION.

« Il se fait dans les dernières épreuves pour la pu-
» rification de l'amour, une séparation de la partie
» supérieure de l'ame d'avec l'inférieure; en ce que
» les sens et l'imagination n'ont aucune part à la
» paix et aux communications de grâces que Dieu
» fait alors assez souvent à l'entendement et à la
» volonté, d'une manière simple et directe, qui
» échappe à toute réflexion. » *P.* 121.

NOTE.

Il faut observer trois choses décisives dans mon texte. 1° J'ai déclaré que la partie inférieure de l'ame

consiste *dans l'imagination et dans les sens*, et j'ai ajouté que le *trouble* de cette partie est *entièrement aveugle et involontaire* (1). J'ai dit que *tout ce qui est intellectuel et volontaire est de la partie supérieure* (2). On ne peut point imputer à un homme qu'on ne renferme pas, de dire que les réflexions sont de la partie inférieure; car il faudroit qu'il prétendît que les réflexions ne sont ni *intellectuelles* ni *volontaires*. 2° J'ai dit que *la séparation* des deux parties de l'ame n'est jamais *entière* (3). Je ne la fais consister qu'en ce que la partie supérieure ne communique point à l'inférieure sa paix, et que l'inférieure ne communique point son trouble ou persuasion apparente et imaginaire à la supérieure. Donc la persuasion demeure dans l'imagination, pendant que l'espérance est dans la partie supérieure, laquelle comprend tout ce qui est intellectuel et volontaire dans les opérations de l'ame. Telle est, selon moi, la définition des deux parties. Telle est la nature de leur séparation, en sorte que la persuasion apparente ne peut jamais passer de l'inférieure à la supérieure. Autrement il n'y auroit plus de séparation. J'ai dit que cette séparation n'est pas entière, parce qu'encore que le trouble de l'inférieure ne puisse éteindre l'espérance de la supérieure, ni l'espérance de la supérieure appaiser le trouble, et dissiper la persuasion apparente ou imaginaire de l'inférieure, néanmoins il reste en toute autre chose assez de communication entre ces deux parties, pour rendre la supérieure responsable de tout ce qui se passeroit dans l'inférieure contre l'exacte pureté des mœurs, et contre les véritables

(1) *Max.* p. 121 et 122. — (2) Ibid. p. 123. — (3) Ibid. p. 125.

bienséances pour tous les actes qui sont censés libres dans le cours naturel (1). Ainsi, malgré la séparation, qui ne regarde qu'une chose particulière, l'ame est responsable de tout ce qui regarde les mœurs, dans l'épreuve, comme hors de l'épreuve.

Je ne puis assez m'étonner qu'on ait dit que cette séparation est une nouveauté inouie, et inventée par moi pour favoriser le quiétisme. On n'a qu'à écouter les auteurs suivans.

AUTORITÉS.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

L'ame se voit..... si éloignée, selon la partie supérieure, de la portion inférieure, qu'elle connoît en soi deux parties si distinctes entre elles, qu'il lui semble que l'une n'a rien de commun avec l'autre, lui étant avis que l'une est très-éloignée et très-séparée de l'autre. Et véritablement il est ainsi en certaine façon, parce que selon l'opération qu'elle fait pour lors, qui est toute spirituelle, elle ne communique point avec la partie sensitive. *Obs. Nuit. l.* II, *c.* XXIII : *p.* 334.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Mais à la charge que toujours le sacré acquiescement se fasse dans le fond de l'ame en sa suprême et plus délicate pointe de l'esprit;..... et semble qu'il soit retiré au fin bout de l'esprit, comme dans le dongeon de la forteresse, où il demeure courageux, quoique tout le reste soit pris et pressé de tristesse, et plus l'amour en cet état est dénué de tout secours,

(1) *Max.* p. 123.

et

et abandonné de toute l'assistance des vertus et facultés de l'ame, plus il en est estimable de garder si constamment sa fidélité. *Amour de Dieu, l.* IX, *c.* III : *p.* 477.

Mais ce qui accroît le mal en cette occurrence, c'est que l'esprit et suprême pointe de la raison ne nous peut donner aucune sorte d'allégement; car cette pauvre portion supérieure de la raison étant toute environnée des suggestions, que l'ennemi lui fait, elle est même toute alarmée, et se trouve assez embesognée à se garder d'être surprise d'aucun consentement au mal : de sorte qu'elle ne peut faire AUCUNE SORTIE POUR DÉSENGAGER LA PORTION INFÉRIEURE DE L'ESPRIT... La foi certes résidante en la cime de l'esprit, nous assure bien que ce trouble finira, et que nous jouirons un jour du repos : mais la grandeur du bruit et des cris que l'ennemi fait dans le reste de l'ame, en la raison inférieure, empêche que les avis et remontrances de la foi ne sont presque point entendues. *Am. de Dieu. l.* IX. *c.* XI : *p.* 506.

Voyez-vous, ma fille, c'est signe que tout est pris, que l'ennemi a tout gagné en notre forteresse, hormis le dongeon imprenable, indomptable, et qui ne se peut perdre que par soi-même. C'est enfin cette volonté libre laquelle toute nue devant Dieu réside en la suprême et plus spirituelle partie de l'ame, ne dépend d'autre que de son Dieu et de soi-même, et quand toutes les autres facultés de l'ame sont perdues et assujetties à l'ennemi, elle seule demeure maîtresse de soi-même, pour ne consentir point. Or voyez-vous les ames affligées : parce que l'ennemi

occupant toutes les autres facultés fait là-dedans son tintamare et fracas extrême, à peine peut-on ouïr ce qui se dit et fait en cette volonté supérieure, laquelle a bien la voix plus nette et plus vive que la volonté inférieure; mais celle-ci l'a si âpre et si grosse qu'elle étouffe la clarté de l'autre. *Epit.* XLVI *du liv.* IV : *p.* 115.

LE CARDINAL BONA.

Dans cet état, le discours et l'attention aux images cesse..... L'ame est entièrement dégagée et épurée de sa manière d'opérer humaine et naturelle; elle est dépouillée de tout soulagement, de tous ses exercices extérieurs et de toute consolation sensible. Toutes les puissances demeurent au fond de l'ame, languissantes et désolées. La vivacité de l'entendement tombe et s'obscurcit. Les actes des vertus s'exercent d'une manière essentielle : il n'y a ici aucune joie, mais un tourment inexplicable. Que ceux qui l'ont éprouvé le disent. Saint Bernard compare cet état à une mort spirituelle, qu'il appelle la mort des anges. Rusbroc l'appelle un combat de l'esprit de Dieu et du nôtre, et une sorte DE DÉSESPOIR; Taulère, un tourment infernal; Harphius, une langueur infernale, et une DIVISION DE L'AME ET DE L'ESPRIT; Barbansonius de même, UNE SÉPARATION DE LA NATURE ET DE L'ESPRIT; Marie Vela, religieuse de l'ordre de Cîteaux, un terrible martyre; sainte Catherine de Gênes, un tourment horrible et inexplicable: le bienheureux Jean de la Croix le dépeint sous le symbole d'une nuit obscure, et le compare au purgatoire. Thomas de Jésus dit aussi que c'est

un purgatoire qu'on éprouve dans l'état de voyageur. La bienheureuse Angèle de Foligni eût mieux aimé être EN ENFER, que de souffrir une pareille privation, qui a été étonnante en elle. La séraphique vierge sainte Thérèse raconte elle-même dans sa vie et dans ses écrits ce qu'elle souffroit dans cette épreuve. Je passe sous silence les expressions de plusieurs autres. *Via comp. c.* x.

XVIIe PROPOSITION.

« Les actes de la partie inférieure dans cette sé-
» paration sont d'un trouble entièrement aveugle et
» involontaire; parce que tout ce qui est intellec-
» tuel et volontaire est de la partie supérieure. Mais
» quoique cette séparation prise en ce sens ne puisse
» être absolument niée, il faut néanmoins que les
» directeurs prennent bien garde de ne souffrir ja-
» mais, dans la partie inférieure, aucuns des dé-
» sordres qui doivent dans le cours naturel être
» toujours censés volontaires, et dont la partie su-
» périeure doit par conséquent être responsable.
» Cette précaution se doit toujours trouver dans la
» voie de pure foi, qui est la seule dont nous par-
» lons, et où l'on n'admet aucune chose contraire
» à l'ordre de la nature. » *P.* 123 *et* 124.

NOTE.

On ne sauroit trop se ressouvenir de ce que j'ai dit : 1° La partie inférieure, selon moi (1), consiste *dans l'imagination et dans les sens.* Son *trouble* ou *persuasion apparente* n'est que *par scrupule* qui

(1) *Max.* p. 122.

n'est pas intime. C'est un trouble *entièrement aveugle et involontaire. Tout ce qui est intellectuel et volontaire* n'a aucune part à ce trouble, et appartient à *la partie supérieure* (1). 2° La séparation n'étant pas *entière* (2), et ne regardant que cette apparente persuasion, la partie inférieure demeure en tout le reste soumise à la supérieure, qui est responsable de tout ce qui touche les mœurs, dans l'épreuve, comme hors de l'épreuve. Ainsi il faut condamner, réprimer et prévenir dans ce cas avec la même sévérité, toutes les choses qu'il faut condamner, réprimer et prévenir hors de ce cas. Que peut-on ajouter de réel à une si grande précaution? Voudroit-on qu'on regardât encore comme volontaire en ce cas, ce qui n'est jamais censé tel dans toutes les autres occasions de la vie? Les Quiétistes ne peuvent s'égarer qu'en deux manières, ou en excusant des actions volontaires, comme si elles étoient involontaires, ou en supposant que Dieu les pousse extraordinairement à les faire, quoiqu'elles soient contre sa loi, et qu'alors ils peuvent les faire volontairement sans pécher. Or est-il que je vais au-devant de ces deux genres d'illusion. 1° Je suppose que tout ce qui est un *désordre dans le cours naturel*, doit être censé désordre dans ce cas, et que le directeur ne doit jamais *le souffrir*, parce qu'il est contraire à la loi. 2° Je suppose que tout ce qui est censé volontaire *dans le cours naturel*, hors de l'épreuve, doit l'être aussi dans l'épreuve même. Ainsi, loin d'excuser le quiétisme, je lui ôte sans exception tous ses retranchemens.

(1) *Max.* p. 88, 90 et 116. — (2) Ibid. p. 125.

XVIIIe PROPOSITION.

« Il ne faut supposer ces épreuves extrêmes, que » dans un petit nombre d'ames très-pures et très- » mortifiées, en qui la chair est depuis long-temps » entièrement soumise à l'esprit. » *P.* 76.

NOTE.

1° J'ai souvent déclaré (1) que la concupiscence reste encore dans les ames les plus parfaites, et qu'elle y est même agissante, en sorte qu'elle y produit ses effets, qui sont les péchés véniels, dont ces ames se confessent, et demandent la rémission. Voilà ce que j'ai dit pour les ames qui sont transformées après les dernières épreuves. A plus forte raison ai-je prétendu que les ames beaucoup moins parfaites, et qui n'ont point encore été purifiées par les dernières épreuves, ne sont exemptes ni de la concupiscence, ni des péchés véniels. Pour les ames qui n'ont point passé par cette dernière purification, personne que je sache n'a jamais prétendu qu'elles fussent exemptes de la concupiscence et de tout péché. Ni les Béguards ni les Quiétistes n'ont point poussé la chose jusqu'à cet excès insensé. Voudroit-on m'imputer ce qu'on ne leur imputa jamais? La proposition qu'on reprend, ne regarde donc point les ames sur lesquelles on craint l'illusion, et l'objection est manifestement faite hors de propos.

2° J'ai dit que la chair est depuis long-temps entièrement soumise à l'esprit. Mais je n'ai pas dit

(1) *Max.* p. 229, 237, 238, 239, 240 jusqu'à la p. 247.

que la chair ne donne jamais aucune peine à l'esprit pour la tenir dans cette entière soumission. Un fils d'un naturel impétueux demeure entièrement soumis à son père. Mais c'est parce que son père ne lui permet aucune saillie, et le conduit d'une main ferme. Tout de même, d'où vient que la chair est entièrement soumise à l'esprit dans ces ames ferventes qui ne sont pas encore dans la plus haute perfection? c'est qu'elles sont *très-mortifiées*. C'est la grande mortification, et l'exacte vigilance pour abattre la chair, qui la tient si soumise.

AUTORITÉS.

SAINT CLÉMENT.

L'homme qui étant élevé à l'impatibilité devient Dieu, devient unique sans aucune souillure. *Strom. liv.* IV. *p.* 535.

Il ne faut certainement point du tout admettre dans le parfait ces choses, puisqu'il n'a pas même de confiance. Car il ne se trouve plus dans les choses dures et pénibles; puisqu'il ne trouve rien de dur et de pénible dans tout ce qui compose la vie, et que rien ne peut le détourner de l'amour de Dieu. Il n'a point besoin aussi de la tranquillité de l'ame; car il ne tombe ni dans la douleur, ni dans la détresse, parce qu'il trouve que tout est comme il doit être. Il ne tombe donc dans aucune cupidité ou désir. Il n'a besoin pour son ame d'aucune autre chose, puisqu'il est déjà par la charité avec son bien-aimé, avec qui il est uni familièrement,.... et il est bienheureux à cause de l'abondance de ses biens. *L.* VI. *p.* 650.

C'est donc à bon droit qu'il demeure, par l'amour gnostique, dans une seule habitude IMMUABLE..... Pourquoi auroit-il encore besoin de confiance et de désirs, lui qui a reçu par la charité l'union familière avec un Dieu exempt de toutes passions? *L.* VI. *p.* 651.

Un tel état forme une habitude exempte des passions, et non pas une modération dans les passions mêmes. Le parfait et absolu retranchement de la cupidité jouit d'une telle habitude. *Ibid.*

Après qu'il a fait mourir tous ses désirs, il ressuscite, et il ne se sert plus de son corps, mais il lui permet seulement l'usage des choses nécessaires pour ne le faire pas mourir. Comment donc auroit-il encore besoin de courage, lui qui n'est plus dans les maux, et qui n'est pas même présent ici-bas, mais déjà tout entier avec celui qu'il aime? Quel usage feroit-il encore de la tempérance, lui qui n'en a pas besoin? Car avoir des cupidités qu'on ait besoin de retenir et de réprimer par la tempérance, c'est l'état d'un homme qui n'est pas encore pur, et qui est encore ému par les passions... Car il est indécent que l'ami de Dieu, prédestiné par lui avant la création du monde pour la suprême adoption des enfans, soit sujet aux plaisirs et aux craintes. J'ose donc dire que comme il est prédestiné selon ses œuvres, de même, après avoir été prédestiné par celui qui le connoît, il possède celui qu'il aime,.. et par la charité l'avenir lui est déjà présent. L'habitude devient donc naturelle, en acquérant, par l'exercice qui vient de la gnose, une vertu inamissible: Comme la pierre ne peut perdre sa pesanteur, ainsi

cette science ne peut être perdue. *L.* VII. *p.* 726.

Quand ils auront cessé de se purifier, et qu'ils auront cessé de remplir un autre ministère, quoiqu'il soit saint et parmi les saints, ensuite à l'égard de ceux qui seront purs de cœur, parce qu'ils seront prochainement unis au Seigneur, demeurera le rétablissement de la contemplation perpétuelle. Car telle est la perfection de l'ame gnostique, que quand elle aura surpassé toute purification et tout ministère, elle soit avec le Seigneur, lui étant immédiatement soumise. *L.* VII. *p.* 732.

Les uns souffrent pour ne souffrir pas de plus grandes peines. Les autres pour obtenir les joies et les plaisirs futurs après la mort. A la vérité ils sont enfans dans la foi. Ils sont néanmoins bienheureux. Mais ils ne sont pas encore hommes parfaits, comme le gnostique, dans cette charité envers Dieu. Mais la tempérance qui est à désirer pour elle-même, en tant qu'elle est perfectionnée par la gnose, rend l'homme maître et souverain, pour être un gnostique tempérant qui ne soit ni touché des plaisirs, ni amolli par les douleurs, comme on dit que le feu ne peut altérer un diamant. *L.* VII. *p.* 738.

Comme la mort est la séparation de l'ame d'avec le corps, ainsi la gnose est comme une mort raisonnable, qui tire et sépare l'homme des passions et des troubles, et le conduisant à une vie où il fait le bien, et où il dit à Dieu avec confiance : Je vis comme vous le voulez. *L.* VII. *p.* 741.

Il convient à celui qui est parvenu à cette habitude d'être saint, en sorte qu'il ne tombe en aucune passion d'aucun genre, mais qu'il soit comme s'il

étoit sans chair, et comme s'il étoit hors de la terre. *L.* VII. *p.* 752.

SAINT AMBROISE.

La force de la purification consommée est si grande que l'ame revient dans l'âge d'une enfance spirituelle qui ignore les voies de l'erreur, et qui ne puisse admettre le crime, quand même elle le voudroit, parce qu'elle a perdu l'habitude de connoître l'usage du péché. *Sur le Ps.* CXVIII. *Serm.* XXII.

SAINT AUGUSTIN.

Ceux-là sont pacifiques en eux-mêmes, qui ont réglé tous les mouvemens de leurs ames, et qui les ont soumis à la raison, c'est-à-dire à l'entendement et à l'esprit, qui tenant leurs concupiscences charnelles domptées, deviennent le royaume de Dieu, où toutes choses sont tellement réglées, que ce qui est le principal et le plus parfait dans l'homme, commande, tout le reste ne résistant point. *De serm. Dom. in monte, lib.* I, *c.* II *et* III.

Le ciel du ciel est au Seigneur,.... qui a élevé jusqu'à un degré si sublime les ames de certains saints, qu'elles DEVIENNENT INCAPABLES D'ÊTRE ENSEIGNÉES PAR AUCUN DES HOMMES, ET NE LE SONT QUE DE LEUR DIEU. En comparaison de ce ciel, tout ce qui est vu par les yeux doit être appelé la terre, que Dieu a donnée aux enfans des hommes, afin que par cette considération... ils s'occupent comme par conjecture du Créateur, autant qu'ils le peuvent. Car leurs cœurs étant encore foibles, ils ne peuvent voir le Seigneur sans l'appui de cette conjecture..... Si donc nous donnons le nom de ciel aux grands,

et de terre aux petits, les petits en croissant deviendront le ciel, et sont nourris de lait dans cette espérance. Mais les grands sont le ciel de la terre, lorsqu'ils nourrissent les petits, en sorte qu'ils comprennent qu'ils sont le ciel du ciel, lorsqu'ils voient avec quelle espérance ils nourrissent les petits. Comme ils reçoivent la pureté et l'abondance de la sagesse, non de l'homme ni par l'homme, mais de Dieu même, ils ont soin des petits qui deviendront le ciel, en sorte qu'ils savent qu'ils sont eux-mêmes le ciel du ciel. *Sur le Ps.* CXIII.

SAINT THOMAS.

Il y a certaines vertus de ceux qui ont déjà acquis la divine ressemblance, qu'on nomme les vertus de l'ame déjà purifiée; en sorte que la prudence ne regarde plus que les seules choses divines, que la tempérance ne connoisse plus les cupidités terrestres, que la force ignore les passions, que la justice soit unie et en perpétuelle société avec l'esprit de Dieu, en l'imitant. Nous disons que ces vertus sont celles DES BIENHEUREUX, ET DE QUELQUES AMES TRÈS-PARFAITES EN CETTE VIE..... Plotin dit que les vertus politiques adoucissent les passions, et les ramènent à un milieu, que les vertus purifiantes LES ÔTENT, et que les vertus de l'ame déjà purifiée, LES OUBLIENT. I. 2. *Q.* LXI. *Art.* V.

SAINT BONAVENTURE.

La langueur et la paresse n'ont plus de lieu, où l'aiguillon de l'amour presse toujours pour les choses les plus parfaites. Or il y avoit en lui une si grande

concorde de la chair avec l'esprit, et une si prompte obéissance, que quand l'esprit tâchoit d'atteindre à toute la sainteté, la chair non-seulement ne répugnoit point, mais encore s'efforçoit de le devancer. *Vie de S. Franç. c.* XIV.

LA B. ANGÈLE DE FOLIGNY.

Dieu a mis mon ame dans un état où j'éprouve peu de changemens, et je possède Dieu en si grande plénitude, que je ne suis plus dans mon état ordinaire. Mais je suis menée dans la suprême paix du cœur, de la chair et de l'esprit. *Vie, ch.* VI. *n.* 95.

Il est donné à l'ame de vouloir si parfaitement, que toute l'ame est véritablement d'accord en ceci pour toutes choses, et en toutes façons. Tous les membres du corps sont d'accord avec l'ame, et deviennent véritablement avec l'ame une même chose, et ne répugnent plus à sa volonté..... Aussitôt le corps est soumis à l'esprit, et la sensualité à la raison, sentant une participation de la délectation, où est l'ame : le corps dit à l'ame : Mes plaisirs étoient autrefois grossiers et vils, parce que je suis un corps; mais vous qui êtes si noble, et capable du plaisir divin, vous ne deviez pas consentir à mes inclinations. *Ch.* XI. *nomb.* 145 *et* 149 : *p.* 209 *et* 210.

SAINTE CATHERINE DE GÊNES.

Mais ses inclinations naturelles, avec la continuelle résistance qu'elle leur fit, devinrent peu à peu anéanties; et elle disoit qu'elle ne sentoit point

de difficulté de résister à quelque tentation qui lui survînt. *Vie, ch.* v : *p.* 21.

En ces âpres pénitences, la sensualité ne la contredisoit point, et elle lui étoit en tout obéissante. *Ib. ch.* vii : *p.* 32.

Pour le dehors, sa nature étoit si sujette à l'esprit, que jamais elle ne reculoit en arrière, bien qu'elle lui fît faire plusieurs pénitences, si bien qu'elle pouvoit toujours dire : Mon cœur et ma chair ont tressailli de joie au Dieu vivant. *Ib. ch.* xxiv. *p.* 122.

Toutefois l'ame et le corps sont et demeurent ensemble avec si grande paix et obéissance, et avec si grand silence, qu'il ne se trouve un seul désir discordant en aucun d'eux, parce que le corps obéit à l'ame, et l'ame à Dieu, tellement que chacun d'eux a ce qu'il lui faut, par l'ordonnance et disposition divine, avec une grande paix. *Ib. ch.* xxx. *p.* 146.

Dieu, tenant ainsi cette créature, consume tous ses méchans instincts, et enfin l'ame tire le corps à sa sujétion, sans qu'il lui soit plus rebelle. Alors ils font paix ensemble, et sont contens l'un de l'autre. Le corps, par correspondance avec l'ame, jouit de quelque chose de la douceur de sa paix par participation, et il est réduit à cette nécessité;.... et même le corps vient à un si grand anéantissement de son être naturel habitué au mal, que bien que l'ame le laissât faire à sa mode, il ne peut plus faire autre chose que ce qu'elle veut, et ainsi il demeure hors de son être malin, et consentant en tout sans aucune rebellion à l'ame, laquelle étant

attentive en Dieu, et ne correspondant point au corps ni par amour, ni par délectation, il est de nécessité que le corps perde sa vigueur. *Ibid. ch.* XXXII : *p.* 161 *et* 162.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

Ainsi cette partie sensitive, avec toutes ses puissances, forces et foiblesses, en cet état est déjà soumise à l'esprit, d'où vient qu'il y a là une vie heureuse, semblable à celle de l'état d'innocence, où toute l'harmonie et habilité de la partie sensitive de l'homme lui servoit pour une plus grande récréation, et un plus grand aide de connoissance et d'amour de Dieu en paix et concorde avec la partie supérieure. *Expos. du Cant. coupl.* 32 : *p.* 470.

Elle appelle l'autre jour, l'état de la justice originelle, et le jour du baptême, auquel l'ame reçoit la pureté qu'elle dit qu'on lui donnera en cette union d'amour, parce que, comme nous avons dit, l'ame arrive jusque là en cet état de perfection. *Ibid. coupl.* 38 : *p.* 486.

L'Epouse..... dit à l'ami quatre dispositions qui sont en elle. La première que son ame est déjà *rétirée*, *détachée*, et aliénée de toutes choses. La seconde que le diable est vaincu et terrassé. La troisième que toutes ses passions sont soumises, et tous ses appétits naturels. La quatrième que la partie sensitive est déjà réformée et purifiée, et rendue conforme à la spirituelle, de sorte que non-seulement elle n'empêche point, mais encore qu'elle s'unit avec l'esprit. *Ibid. coupl.* 40 : *p.* 491.

ticle entier avec attention, et il sera étonné de ce qu'on m'impute.

J'ai dit ces paroles décisives (1) : 1° « Vouloir la » prévenir, (la grâce) c'est vouloir se donner ce » qu'elle ne donne pas encore. 2° Il est vrai qu'on » doit se préparer à recevoir la grâce et l'attirer en » soi, mais on ne doit le faire que par la coopé- » ration à la grâce même. 3° On se donneroit, par » un excès de précaution intéressée, les disposi- » tions que la grâce n'inspire point dans ces mo- » mens-là, parce qu'elle en inspire d'autres moins » consolantes et moins perceptibles. 4° Si on entend » par l'excitation une coopération de la pleine vo- » lonté et de toutes les forces de l'ame à la grâce » de chaque moment, il faut conclure qu'il est de » foi qu'on doit s'exciter en chaque moment pour » remplir toute sa grâce. » Il résulte évidemment de toutes ces paroles expresses de mon texte, que je n'ai ni exclu, ni pu penser à exclure que la seule excitation par laquelle une ame s'exciteroit de son propre mouvement sans grâce, et avec une inquiétude ou empressement qui troubleroit même l'attrait actuel de la grâce, parce qu'elle inspire alors à l'ame D'AUTRES DISPOSITIONS MOINS CONSOLANTES, ET MOINS PERCEPTIBLES.

Ces fondemens étant posés, je prie le lecteur de rassembler les choses suivantes. 1° Il ne s'agit que de retrancher les *actes inquiets et empressés* déjà retranchés dans notre XIIe Article d'Issy. 2° Il ne s'agit que des actes, qui prévenant la grâce par un empressement à contre-temps, ne peuvent être que

(1) *Max.* p. 97 et suiv.

purement

purement naturels. 3° Il ne s'agit que des actes d'une sorte, pendant que la grâce invite à en faire d'une autre. 4° Il ne s'agit que des actes intéressés, c'est-à-dire propriétaires ou mercenaires, que les Pères excluent des justes parfaits. 5° J'ai déclaré, dans le même article, qu'en tout état de perfection il faut s'exciter, si on entend par l'excitation « la » coopération de la pleine volonté et de toutes les » forces de l'ame à la grâce de chaque moment, » et la résistance douloureuse à la concupiscence, » en combattant jusqu'au sang contre le péché (1). »

AUTORITÉS.

SAINT PROSPER.

Avouons que la foi est dans l'homme un don de Dieu, sans la grâce duquel personne ne cherche la grâce. *In. Resp. ad Gall. c.* 8.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

L'inquiétude que vous avez dans l'oraison, et laquelle est conjointe avec un grand empressement pour trouver quelque objet qui puisse arrêter et contenter votre esprit, suffit elle seule pour vous empêcher de trouver ce que vous cherchez..... Je ne sais pas les remèdes dont vous devez user; mais je pense bien que si vous pouvez vous empêcher de l'empressement, vous gagnerez beaucoup : car c'est l'un des plus grands traîtres que la dévotion et la vraie vertu puissent rencontrer. Il fait semblant de nous échauffer au bien. Mais ce n'est que pour nous refroidir, et il ne nous fait courir que pour nous faire choper. C'est pourquoi il s'en faut garder en

(1) *Max.* p. 101 et 102.

toutes occasions, et particulièrement en l'oraison. *Ep.* XXVIII *du l.* II : *p.* 327.

L'empressement et l'agitation du dessein n'y servira de rien : le désir y est bon; mais qu'il soit sans agitation. C'est cet empressement que je vous défends expressément, comme la MÈRE IMPERFECTION de toutes les imperfections. N'examinez donc pas si SOIGNEUSEMENT si vous êtes en la perfection ou non. *Ep.* XVIII. *l.* II : *p.* 287.

L'inquiétude est le plus grand mal qui arrive en l'ame, excepté le péché..... Il n'y a rien qui empire plus le mal et qui éloigne plus le bien, que l'inquiétude et empressement. *Introd. ch.* XI. *p.* 423.

Pour remède donc, ma chère fille, puisque vous n'avez pas encore vos ailes pour voler, et que votre propre impuissance met une barrière à vos efforts, ne vous débattez point, ne vous empressez point pour voler; ayez patience que vous ayez des ailes pour voler comme les colombes..... Vous voyez la beauté de clartés, la douceur des résolutions : il vous semble que presque vous les tenez, et le voisinage du bien vous en suscite un appétit de même, et cet appétit vous empresse et vous fait élancer : mais c'est pour néant : car le maître vous tient attachée sur la perche, ou bien vous n'avez pas encore vos ailes : et cependant vous amaigrissez par ce continuel mouvement du cœur, et allanguissez continuellement vos forces. Il faut faire des essais, mais moderés, mais sans s'échauffer. Savez-vous ce qu'il faut faire? Il faut prendre en gré de ne point voler, puisque vous n'avez pas encore vos ailes. *Ep.* I. *l.* V. *p.* 224 *et* 225.

Ces anxiétés d'esprit, que nous avons pour AVANCER notre perfection et pour voir si nous avançons, ne sont nullement agréables à Dieu, et ne servent qu'à satisfaire l'amour propre, qui est un grand tracasseur. *Entret.* VII. *p.* 110.

Tenez vos yeux haut élevés, ma très-chère fille, par une parfaite confiance en la bonté de Dieu. Ne vous empressez point pour lui; car il a dit à Marthe, qu'il ne vouloit pas, ou du moins qu'il trouvoit meilleur, qu'on n'eût point d'empressement, non pas même à bien faire. Ne veuillez pas être si parfaite. *Ep.* XII. *l.* VI. *p.* 423.

ARTICLE XII D'ISSY.

Par les actes d'obligation ci-dessus marqués, on ne doit pas attendre toujours des actes méthodiques et arrangés, encore moins des actes réduits en formules et sous certaines paroles, ou des actes inquiets et empressés; mais des actes sincèrement formés dans le cœur avec toute la sainte douceur et tranquillité qu'inspire l'esprit de Dieu.

XXe PROPOSITION.

« Les ames encore intéressées pour elles-mêmes, » veulent sans cesse faire des actes fortement mar- » qués et réfléchis pour s'assurer de leur opération, » et pour s'en rendre témoignage; au lieu que les » ames désintéressées sont par elles-mêmes indiffé- » rentes à faire des actes distincts ou indistincts, di- » rects ou réfléchis. Elles en font de réfléchis toutes » les fois que le précepte le peut demander, ou que » l'attrait de la grâce les y porte. Mais elles ne cher-

» chent point les actes réfléchis par préférence aux » autres, par une inquiétude intéressée pour leur » propre sûreté. » *P.* 117 *et* 118.

NOTE.

Les actes réfléchis ne marquent par eux-mêmes aucune imperfection dans l'ame qui les fait. C'est ce que j'ai dit très-expressément, pag. 113, 114 et 117. J'ai observé que les ames les plus parfaites font souvent des réflexions pour raconter les miséricordes de Dieu, pour rendre compte de ce qui se passe en elles, et pour demander des conseils. J'ai ajouté que dans leur sainte indifférence, elles sont toujours aussi prêtes à faire des actes réfléchis que des actes directs. J'ai déclaré qu'on ne devoit retrancher que les réflexions inquiètes ou empressées, que l'intérêt propre ou esprit mercenaire nous inspireroit à contre-temps.

AUTORITÉS.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

Il viendra quelqu'un qui ne sait que frapper sur l'enclume comme un forgeron, et d'autant qu'il ne sait point d'autre leçon que cela, il tiendra un tel langage : Allez, tirez-vous de là; car c'est perdre le temps et demeurer oisif; mais prenez cet autre exercice, méditez et faites des actes, parce qu'il est besoin que vous fassiez des diligences de votre part. *Vive flam. Cant.* III. *vers.* 3, *sect.* 8.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Persévérez en cette nudité de demeurer auprès de notre Seigneur. Il n'est plus besoin que vous fassiez

des actes, s'ils ne vous viennent au cœur. *Ep.* LXXVI, *l.* IV : *p.* 170.

VIE DE LA MÈRE DE CHANTAL.

Question de cette mère et réponses de saint François de Sales.

Quest. Notre Seigneur met en l'ame ce me semble les ressentimens qu'il faut, et l'éclaire parfaitement, et mieux mille fois qu'elle ne pourroit être par tous ces discours et imaginations. Vous me direz : Pourquoi sortez-vous donc de là? O Dieu, c'est mon malheur, et malgré moi, l'expérience m'ayant appris que cela m'est fort nuisible. Mais je ne suis pas maîtresse de mon esprit, lequel sans mon congé veut tout voir et ménager.

Rép. Je vous commande que simplement vous demeuriez en Dieu, sans vous essayer de rien faire, ni vous enquérir de lui de chose quelconque, sinon à mesure qu'il vous excitera.

Quest. Je retourne à vous demander, mon très-cher père, si telle ame ne doit pas demeurer toute reposée en son Dieu, lui laissant le soin de ce qui la regarde tant intérieurement qu'extérieurement, sans attention, sans élection, sans désir quelconque, sinon que notre Seigneur fasse en elle, d'elle et par elle, sa très-sainte volonté.

Rép. Dieu vous soit propice, ma très-chère fille. L'enfant qui est entre les bras de sa mère, n'a besoin que de la laisser faire, et s'attacher à son cou. *En sa vie, part.* 2. *p.* 194, 195 *et* 197.

Quest. Mon très-cher père, je ne sens plus cet

abandonnement et douce confiance, ni n'en saurois faire aucun acte. Il me semble bien toutefois, que ces dispositions sont plus solides et plus fermes que jamais. Mon esprit en sa cime pointe est en une très-simple unité. Il ne s'unit pas : car lorsqu'il veut faire des actes d'union, (ce qu'il ne veut que trop souvent essayer) il sent de l'effort, et voit clairement qu'il ne se faut pas unir, mais demeurer uni.

L'ame se voudroit servir de cette union pour l'exercice du matin, celui de la sainte messe, préparation à la sainte communion et actions de grâces de tous les bénéfices, et enfin pour toutes choses, n'étendant sa vue ailleurs.....

Dites-moi, mon très-cher père, si cela peut satisfaire à Dieu pour tous les actes mentionnés ci-dessus, et ceux auxquels nous sommes obligés? Voyez aussi si durant les sécheresses que l'ame n'a ni la vue ni le sentiment d'icelle, sinon en sa cime pointe, elle suffira ?

Rép. Le bienheureux lui répondit : Vous êtes comme le petit saint Jean. Tandis que les autres mangent diverses viandes à la table du Sauveur par plusieurs considérations pieuses, vous vous reposez dans le suave sommeil sur la sacrée poitrine. Et pour dernier avis, ne vous divertissez jamais de cette voie. Souvenez-vous que la demeure de Dieu est faite en paix. Suivez la conduite de ses mouvemens divins. Soyez simple à la grâce. Soyez active et passive ou patiente, selon que Dieu voudra et vous y portera. Mais de vous-même ne sortez point de votre place... Vous êtes la sage statue. Le maître vous a posée dans la niche. Ne sortez de là que lorsque lui-même vous

en tirera. *Part.* 3. *c.* IV. *p.* 400; *et dans saint Fr. de Sales, Ep.* XIV. *du l.* IV.

Sur cet avis et plusieurs autres que cet homme de Dieu lui avoit donnés, elle s'affermit tellement dans ces maximes, qu'elle y est demeurée inébranlable, et quand, par surprise, elle y a fait quelques manquemens, voulant agir pour se rechercher soi-même, l'amour l'en a corrigée, ainsi qu'on l'a trouvé écrit de sa main en ces termes : Au sortir de la sainte communion, m'étant voulu mouvoir à faire des actes plus spécifiés que ceux de mon simple regard, entière remise et anéantissement en Dieu, sa bonté m'en a reprise, et m'a fait entendre que ce n'est que par amour de moi-même, et que je fais en cela autant de tort à mon ame, que l'on en fait à une personne languissante à laquelle on rompt le premier sommeil, qui ne peut par après trouver son repos. *Ib. p.* 401 *et* 402.

NOTE.

Ces passages renferment toute la doctrine du saint pour la direction des ames éminentes. Il approuve une *très-simple unité dans la cime pointe* de l'ame, où elle ne fait point des actes d'union, parce qu'elle ne doit pas *s'unir, mais demeurer unie.* Le saint approuve que cette unité si simple serve pour l'exercice du matin, pendant la messe, pour se préparer à la communion, pour faire des actions de grâces, et *pour satisfaire à Dieu* à l'égard de tous *les actes auxquels nous sommes obligés.* La décision est absolue et sans restriction. « Pour dernier avis, ne vous » divertissez, dit-il, jamais de cette voie. »

XXIe PROPOSITION.

« L'état passif..... exclut non les actes paisibles et » désintéressés, mais seulement l'activité, ou les actes » inquiets et empressés pour notre intérêt propre. » *P.* 209.

NOTE.

Je ne demande que deux choses ; 1° qu'on entende par *propre intérêt*, selon mon texte formel (1), l'intérêt en tant que propre, c'est-à-dire la *propriété* d'intérêt, *l'avarice, l'ambition spirituelle*, ou un *reste d'esprit mercenaire*, que la tradition des Pères permet aux justes imparfaits, et qu'elle retranche pour les ames parfaites : 2° que les actes inquiets et empressés, par lesquels l'homme prévient la grâce, et *veut se donner ce qu'elle ne lui donne pas encore* (2), soient retranchés, conformément au XIIe Article d'Issy. Ce fondement étant posé, cette proposition, loin d'avoir besoin de correctif ou d'explication, est au contraire décisive pour expliquer et pour tempérer les précédentes.

XXIIe PROPOSITION.

« Dans l'état (passif) les enfans de Dieu ne re- » jettent point la sagesse, mais seulement la pro- » priété de la sagesse. Ils se désapproprient de leur » sagesse comme de leurs autres vertus. Ils usent » avec fidélité, en chaque moment, de toute la lu- » mière naturelle de la grâce actuelle, pour se con- » duire selon la loi écrite, et selon les véritables » bienséances. Une ame en cet état n'est sage ni » par une recherche empressée de la sagesse, ni par

(1) *Max.* p. 23 et 135. — (2) Ibid. p. 97.

» un retour intéressé sur soi pour s'assurer qu'elle est
» sage, et pour jouir de sa sagesse en tant que propre.
» Mais, sans songer à être sage en soi, elle l'est en
» Dieu, en n'admettant volontairement aucun des
» mouvemens précipités et irréguliers des passions,
» ou de l'humeur, ou de l'amour propre, et usant
» toujours sans propriété de la lumière tant natu-
» relle que surnaturelle du moment présent. Ce mo-
» ment présent a une certaine étendue morale où l'on
» doit renfermer toutes les choses qui ont un rapport
» naturel et prochain à l'affaire dont il est actuelle-
» ment question. Ainsi à chaque jour suffit son mal,
» et l'ame laisse le jour de demain prendre soin de
» lui-même, parce que ce jour de demain, qui n'est
» pas encore à elle, portera avec lui, s'il vient, sa
» grâce et sa lumière, qui est le pain quotidien.....
» Elles vivent sans prévoyance éloignée et inquiète...
» Elles ne se croient point extraordinairement ins-
» pirées. Elles croient au contraire qu'elles peuvent
» se tromper :..... elles se laissent corriger, et n'ont
» ni sens ni volonté propre. » *P.* 214, 215 *et* 216.

NOTE.

1° Ce n'est pas la sagesse, mais la propriété de la sagesse; ce n'est pas les vertus, mais la propriété des vertus, que je retranche. 2° Je ne veux supprimer que les actes inquiets et empressés, pour la vertu qu'on rechercheroit par un esprit intéressé ou mercenaire. 3° Je veux qu'on ait de la prudence pour le moment présent. 4° Je donne à ce moment une certaine étendue morale, où je renferme toutes les choses qui ont un rapport naturel et prochain à l'affaire pré-

sente. 5° Je veux qu'on soit prudent pour aujourd'hui, et qu'on laisse, selon l'Evangile, le jour de demain avoir soin de lui-même. 6° Je veux une prévoyance dans cette étendue morale. Je n'exclus que *la prévoyance éloignée et inquiète*. Voyez ce qui a été dit sur les propositions précédentes, pour exclure la propriété, l'inquiétude et l'empressement, principalement surtout la proposition XIX.

AUTORITÉS.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Je ne suis guère prudent, et si c'est une vertu que je n'aime pas trop. Ce n'est que par force que je la chéris, parce qu'elle est nécessaire, et sur cela je vais à la bonne foi, à l'abri de la providence de Dieu. *Ep.* LXXXI. *l.* IV. *p.* 179.

Ne veuillez pas être si parfaite, mais à la bonne foi faites votre vie dans vos exercices, et dans les actions qui occurrent de temps en temps. Ne soyez point soigneuse du lendemain. Quant à votre chemin, Dieu, qui vous a conduite jusques à présent, vous conduira jusqu'à la fin. Demeurez tout-à-fait en paix. *Ep.* XII. *l.* VI. *p.* 424.

BLOSIUS.

L'ame connoît Dieu mieux que ses yeux extérieurs ne connoissent le soleil visible. Elle est établie en Dieu jusqu'à un tel point qu'elle le sent plus près d'elle, qu'elle ne l'est elle-même. De là vient que cet homme mène déjà une vie déiforme et suressentielle, devenant conforme à Jésus-Christ selon l'esprit, selon l'ame, et selon le corps. Soit qu'il mange

ou qu'il boive, soit qu'il veille ou qu'il dorme, Dieu, qui vit suressentiellement en lui, y opère toujours. Dieu lui-même enseigne un tel homme sur toutes choses, et lui découvre les sens spirituels et mystiques;... car son ame est déjà un miroir clair et sans tache, convenablement exposé au divin soleil. *Ins. c.* XII. §. 2.

Quoique ces hommes aimables soient abondamment éclairés par la lumière divine dans laquelle ils connoissoient clairement ce qu'ils doivent faire et ne faire pas, ils se soumettent néanmoins volontiers aux autres pour l'amour de Dieu..... Ils n'ont aucun sentiment sur eux-mêmes. *Ibid.* §. 4.

LA VIE DU F. LAURENT.

Il disoit..... que les pensées gâtoient tout; que le mal commençoit par là; mais qu'il falloit être soigneux de les rejeter, aussitôt que nous nous apercevions qu'elles n'étoient point de choses nécessaires à notre occupation ou à notre salut. *P.* 59.

Qu'il étoit parvenu à n'avoir plus de pensée que de Dieu, et quand il s'en vouloit élever quelque autre, ou quelque tentation, il les sentoit venir, et que l'expérience qu'il avoit du prompt secours de Dieu faisoit que quelquefois il les laissoit avancer; et lorsqu'il étoit temps, s'adressant à Dieu elles s'évanouissoient au plus tôt.

Que sur cette même expérience, quand il avoit quelque affaire extérieure, il n'y pensoit point par avance, mais que dans le temps nécessaire à l'action il trouvoit en Dieu comme dans un clair miroir ce qu'il étoit nécessaire qu'il fît pour le temps présent. Que depuis quelque temps il avoit agi de la sorte

sans aucun soin anticipé : qu'avant cette expérience du prompt secours de Dieu dans ses affaires, il y employoit sa prévoyance.

Qu'il n'avoit aucune mémoire des choses qu'il faisoit, et presque point d'advertance lors même qu'il s'y occupoit. *P.* 65 *et* 66.

XXIIIe PROPOSITION.

« Parler ainsi, c'est dire ce que les saints mysti-
» ques ont voulu dire, quand ils ont exclu de cet
» état les pratiques de vertu, et c'est une explication
» qui ne blesse en rien la tradition universelle. »
P. 253.

NOTE.

1° Je ne dis rien de moi en cet endroit; je ne fais qu'expliquer les expressions fortes des saints pour les rendre plus précautionnées. 2° Mon explication ne va qu'à dire qu'ils ont voulu retrancher, non l'exercice, mais les pratiques de vertu. J'ai dit que les pratiques ne sont *qu'un certain arrangement de formules pour s'en rendre un témoignage intéressé,* qui est encore dans les imparfaits. En retranchant cet empressement pour l'arrangement des formules, je conserve toutes les vertus distinctes en tout état.

AUTORITÉS.

SAINT THOMAS.

Les parfaits croissent aussi en charité;..... mais ce n'est pas là leur principal soin. Leur principale application est de s'attacher à Dieu, et quoique les commençans et les profitans cherchent aussi la même chose, ils sentent néanmoins davantage un désir in-

quiet d'autres choses, savoir les commençans d'éviter les péchés, et les profitans de s'avancer dans les vertus. 2. 2. Q. XXIV. *art.* IX.

SAINT BONAVENTURE.

Alors l'ame ne désire aucun avantage temporel, ni aucun don de l'Epoux, savoir ni grâce, ni VERTU, ni gloire, mais lui-même, qui est le principe de toute communication déiforme, sans autre prétention. *Theol. myst. c.* III. *p.* I.

DENYS LE CHARTREUX.

Les amis séparés..... ne sont pas entièrement simples, parce qu'ils ne sont pas morts ni sortis d'eux-mêmes, et qu'ils désirent les dons de Dieu. Les enfans cachés meurent à ces choses. *De laude vitæ solit. lib.* II, *art.* X.

THAULÈRE.

C'est ce qui nous fait connoître qu'il faut brûler par le feu de l'amour, et sacrifier derechef à Dieu tout le plaisir que l'on peut avoir dans les actes et dans l'exercice des vertus. *Serm.* I *pour la fête de saint Matthieu.*

SAINTE CATHERINE DE GÊNES.

Je ne sais quelle chose c'est que moi, ni mien, ni plaisir, ni bien, ni force, ni fermeté, ni même béatitude. Je ne puis plus même me tourner vers aucune chose ni du ciel, ni de la terre, et quoique je dise quelques paroles qui ont une forme d'HUMILITÉ et de SPIRITUALITÉ, si est-ce que je n'en sais, et n'en sens rien dans l'intérieur. *Vie, c.* XIV.

Elle disoit que pendant que l'homme peut nommer quelque perfection, comme par exemple l'union, l'anéantissement, l'amour net, ou quelque autre mot semblable avec sentiment, entendement ou désir, il n'est pas encore bien anéanti. *Ch.* XXXIII.

SAINTE THÉRÈSE.

Je suis très-sûre que sans me soucier ni de l'honneur, ni de la vie, ni de la béatitude, ni d'aucun bien, soit pour le corps ou pour l'ame, ni même de mon avancement, tous mes désirs se renferment à souhaiter ce qui regarde sa gloire. *Ep. édit. nouv. tom.* II, *p.* 96.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

C'est l'amour aussi, qui entrant dans une ame, afin de la faire heureusement mourir à soi et revivre à Dieu,.... la dénue enfin..... des affections qu'elle avoit aux exercices de piété, et à la perfection des vertus qui sembloient être la propre vie de l'ame dévote..... Oui, Théotime, le même Seigneur qui nous fait désirer les vertus en notre commencement, et qui nous les fait pratiquer en toutes occurrences, c'est lui-même qui nous ôte l'affection des vertus et de tous les exercices spirituels, afin qu'avec plus de tranquillité, de pureté, et de simplicité nous n'affectionnions rien que le bon plaisir de sa divine majesté..... Aussi devons-nous paisiblement demeurer revêtus de notre misère et abjection parmi nos imperfections et foiblesses, jusqu'à ce que Dieu nous exalte à la pratique des excellentes actions..... Ainsi, quoique nous ayons appris la pratique des

vertus et les exercices de dévotion, si est-ce que nous ne les devons point affectionner, ni en revêtir notre cœur, sinon à mesure que nous savons que c'est le bon plaisir de Dieu..... Lorsque nous avons tout renoncé, voire même les affections des vertus, pour ne vouloir ni de celles-là, ni d'autres quelconques, qu'autant que le bon plaisir divin nous y portera, il nous faut revêtir derechef de plusieurs affections, et peut-être des mêmes que nous avons renoncées et résignées. Mais il s'en faut derechef revêtir, non plus parce qu'elles nous sont agréables, utiles, honorables, et propres à contenter l'amour que nous avons pour nous-mêmes, ains parce qu'elles sont agréables à Dieu, utiles à son honneur, et destinées à sa gloire..... Si on s'est dénué de la vieille affection aux consolations spirituelles, aux exercices de la dévotion, à la pratique des vertus, voire même à notre propre avancement en la perfection, il se faut revêtir d'une autre affection toute nouvelle, aimant toutes ces grâces et faveurs célestes, non plus parce qu'elles perfectionnent et ornent notre esprit, mais parce que le nom de notre Seigneur en est sanctifié. *Amour de Dieu, liv.* IX. *ch.* XVI. *p.* 524 *et suiv.*

Ma très-chère mère, il est vrai, votre imagination a tort de vous représenter que vous n'avez pas ôté et quitté le soin de vous-même, et l'affection aux choses spirituelles, car n'avez-vous pas tout quitté et tout oublié? Dites ce soir que vous renoncez à toutes les vertus, n'en voulant qu'à mesure que Dieu vous les donnera, ni ne voulant avoir aucun soin de les acquérir, qu'à mesure que sa bonté vous

emploiera à cela pour son bon plaisir. *Ep.* LXXVIII. *l.* IV; *p.* 172.

O que bienheureux sont ceux lesquels se dépouillent même du désir des vertus et du soin de les acquérir, n'en voulant qu'à mesure que l'éternelle largesse les leur communiquera, et les emploiera à les acquérir. *Opus. trait.* VIII. *p.* 536.

RODRIGUEZ.

Il faut non-seulement nous conformer à la volonté de Dieu dans ce qui regarde les biens de la grâce, mais encore nous y soumettre dans ce qui regarde les biens de la gloire. Le véritable serviteur de Dieu doit même en cela être dépouillé de tout intérêt. *Traité de la confor. à la vol. de Dieu, ch.* XXXI.

XXIV. PROPOSITION.

« Dans l'état passif, on exerce toutes les vertus » distinctes sans penser qu'elles sont vertus. On ne » pense en chaque moment qu'à faire ce que Dieu » veut; et l'amour jaloux fait tout ensemble qu'on » ne veut plus être vertueux pour soi, et qu'on ne » l'est jamais tant que quand on n'est plus attaché » à l'être. » *P.* 225 *et* 226.

NOTE.

Voyez ce qui est dit sur la proposition précédente, touchant le désir inquiet et empressé des vertus, dans un certain arrangement de pratiques ou formules pour s'en rendre un témoignage intéressé. Je prie aussi le lecteur de se ressouvenir que j'ai dit que « les enfans de Dieu ne rejettent point la sa-

» gesse,

» gesse, mais seulement la propriété de la sagesse, » et qu'ils se désapproprient de leur sagesse comme » de leurs autres vertus (1). »

On voit par là clairement, que je n'ai exclu de l'état des parfaits que la propriété des vertus, en conservant les vertus mêmes. Il ne me reste qu'à ajouter ici quelques témoignages des auteurs spirituels.

AUTORITÉS.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Les amantes spirituelles..... se purifient et ornent aux mieux qu'elles peuvent, non pour être parfaites, non pour se satisfaire, non pour désir de leur progrès au bien, mais pour obéir à l'Epoux..... Mais n'est-ce pas un amour bien pur, bien net et bien simple; puisqu'elles ne se purifient pas pour être pures, elles ne se parent pas pour être belles, ains seulement pour plaire à leur amant, auquel si la laideur étoit aussi agréable, elles l'aimeroient autant que la beauté. *Entr.* XII. *p.* 117.

Mais quant à la constance, à la magnificence, et telles autres vertus, que peut-être nous n'aurons jamais occasion de pratiquer, ne nous en mettons point en peine, nous n'en serons pas pour cela moins magnanimes ni généreux. *Ibid. p.* 215.

VIE DE M. DE RENTY.

Il étoit mort à toutes les bonnes choses, aux vertus et à la perfection, qu'il ne désiroit et ne cherchoit que dans un esprit dégagé et anéanti. Il disoit que l'amour-propre a si peur de se voir dépouillé,

(1) *Max.* p. 214, 215.

qu'il ne lui importe à quoi il tienne, pourvu qu'il ait moyen de subsister, et de se maintenir dans son petit droit de propriété. Ce qui nous oblige à travailler sans cesse à l'anéantissement de tous nos désirs, même de ceux qui semblent ne tendre qu'aux vertus. *P.* 190.

LE P. SURIN.

Sans se soucier en rien de tout ce qui la touche, cette ame tâche de voir où est la gloire de son Seigneur, sans aucune considération de son intérêt..... Elle ne songe en rien à son trésor spirituel, ni à ses mérites. *Fondem. de la vie spir. p.* 198. .

LE FRÈRE LAURENT.

Depuis mon entrée en religion, (ce sont ses paroles) je ne pense plus ni à la vertu ni à mon salut. *Or l'espace de temps dont il s'agit étoit d'environ quarante ans. P.* 14.

XXVe PROPOSITION.

« On peut dire en ce sens que l'ame passive et » désintéressée ne veut plus même l'amour en tant » qu'il est sa perfection et son bonheur, mais seu- » lement en tant qu'il est ce que Dieu veut de nous. » *P.* 226.

NOTE.

On ne retranche ici le désir de l'amour qu'en tant qu'il est notre *propre* perfection, et notre *propre* béatitude, comme tout le texte du livre le répète cent fois, c'est-à-dire que je ne retranche que la propriété. Mais on les désire alors en tant que voulues

de Dieu pour sa gloire, et de cette manière on ajoute le motif de la charité à celui de l'espérance.

AUTORITÉS.

SAINT BERNARD.

L'ame de cet état ne veut par amour particulier de soi NI FÉLICITÉ, NI GLOIRE, ni aucune autre chose. *Serm.* IX. *de divers.*

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Les anges et saints de paradis (*le saint nous les propose en cet endroit pour exemple*) aiment leur félicité, non en tant qu'elle est à eux, mais en tant qu'elle plaît à Dieu; oui même ils aiment l'amour duquel ils aiment Dieu, non parce qu'il est en eux, mais parce qu'il tend à Dieu ;.... non parce qu'ils l'ont et le possèdent, mais parce que Dieu le leur donne, et qu'il y prend son bon plaisir. *Am. de Dieu, l.* XI. *ch.* XIII. *p.* 663.

Nous revenons en nous-mêmes, aimant l'amour en lieu d'aimer le bien-aimé. *Ibid. l.* IX. *ch.* IX. *p.* 500.

Or il faut tâcher de ne chercher en Dieu que l'amour de sa beauté, et non le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour. *Ib. l.* IX, *ch.* X. *p.* 502.

BLOSIUS.

L'ame ne s'arrête point dans ces choses (*dans les dons de Dieu*) pour y regarder son plaisir; parce qu'elle est tellement morte, qu'elle ne cherche EN AUCUNE SORTE SON PROPRE INTÉRÊT NI SON UTILITÉ PROPRE. Mais elle cherche en tout le bon plaisir, la

louange et la gloire de Dieu. Ainsi quoiqu'elle ait en soi la plénitude des dons de Dieu, elle est également disposée A LES PERDRE ET A LES POSSÉDER. *Instit. app.* I. *c.* I.

XXVIe PROPOSITION.

« Le pur amour fait lui seul toute la vie intérieure, et devient alors l'unique principe et l'unique motif de tous les actes délibérés et méritoires. » *P.* 272.

NOTE.

J'ai mis en cet endroit comme synonymes les termes *de motif et de principe*, pour faire entendre que je prenois l'objet extérieur avec l'affection intérieure qu'il excite, comme un concret, pour parler le langage de l'Ecole. Cette manière de m'exprimer convient parfaitement à une autre qui est décisive. C'est que j'ai dit ailleurs, que le motif d'intérêt propre est *ce que les mystiques ont appelé propriété,.... avarice et ambition spirituelle* (1). Le motif n'est donc pas dans mon livre l'objet extérieur, nu et pris simplement en lui-même selon sa bonté, mais seulement l'objet en tant qu'il excite la propriété, qui est une affection du dedans. Ce n'est pas notre bien, notre avantage, ou même, si vous le voulez, notre intérêt pris simplement et sans y rien ajouter. C'est *l'intérêt en tant que propre* (2), comme je l'ai marqué très-expressément. Or il est évident que l'intérêt en tant que propre exprime la propriété. C'est sans doute ou la propriété excitée par l'objet extérieur, comme je l'ai dit page 135, ou tout au plus

(1) *Max.* p. 135. — (2) Ibid. p. 22.

l'objet en tant qu'il excite cette propriété. Que si on veut disputer pour savoir si c'est l'objet extérieur en tant qu'il excite la propriété intérieure, ou la propriété intérieure en tant qu'elle est excitée par l'objet extérieur, on tombera dans une dispute de mots, qui est si frivole que le lecteur sera étonné qu'elle ait occupé des évêques. Quand un homme modéré exclut l'avarice que son argent peut exciter en lui, ou son argent en tant qu'il exciteroit en lui l'avarice, il ne renonce point à son argent, mais seulement à l'affection déréglée qu'il seroit tenté d'y avoir. Tout de même, le retranchement de l'objet, en tant qu'il excite la propriété, ou de la propriété que l'objet excite, n'est jamais qu'une seule chose. C'est seulement une phrase dont on fait une inversion, comme quand je dis, Paris grande ville, ou bien la grande ville de Paris. Ainsi il est plus clair que le jour, qu'en réduisant toute la vie parfaite à un seul motif ou principe, je n'ai exclu ni pu vouloir exclure que le principe intérieur de l'intérêt en tant que propre, c'est-à-dire *la propriété* ou *reste d'esprit mercenaire*. Que si on vouloit encore disputer avec la subtilité la plus rigoureuse sur les minuties grammaticales, il s'ensuivroit seulement que j'ai exclu le regard de l'objet extérieur en tant qu'il excite la propriété, mais nullement en tant qu'il excite l'espérance surnaturelle. On sait, dit M. l'évêque de Meaux, la force de *ces en tant que*. Ils *sont usités dans l'Ecole pour expliquer les raisons formelles et précises* (1). Ainsi, quand on dit désirer son intérêt en tant que propre, ces paroles signifient

(1) *Instr. sur les Et. d'or.* liv. x, n. 29 : tom. XXVII, p. 451.

clairement que la propriété est la raison formelle et précise de désirer cet intérêt. Voilà la raison formelle et précise, ou, si vous le voulez, voilà le motif qu'on pourroit dans la plus subtile rigueur prétendre que j'aie retranché. Du reste, je n'ai cessé, dans tout mon livre, de vouloir que chaque Chrétien s'aime en Dieu et pour Dieu, et qu'il désire pour soi son vrai bien, en tant, et par la raison formelle qu'il est son vrai bien, en sorte que la bonté de l'objet excite réellement la volonté, et qu'elle exerce toutes les vertus distinctes selon leurs objets formels. Je n'ai exclu que l'excitation qui vient de la propriété. C'est pourquoi j'ai rejeté *le motif précis* de ce que l'objet est *mon bien* (1), c'est-à-dire cette raison formelle prise seule et sans y en ajouter aucune autre. Quand l'homme veut son bien par la seule raison qu'il est son bien, il le fait par un amour de soi-même qui est tout naturel, et sans remonter à une fin plus haute que celle de se contenter. Voilà la propriété d'intérêt. Quand, au contraire, l'homme désire le royaume du ciel, non pas précisément dans cette seule vue que c'est son bien ou intérêt, mais parce que Dieu veut qu'il s'aime et qu'il se désire ce bien promis pour son bon plaisir, alors le motif n'est plus précis; car le bon plaisir de Dieu, qui nous prépare gratuitement le royaume du ciel, entre dans la raison formelle ou motif de le désirer.

(1) *Max.* p. 45.

AUTORITÉS.

SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE.

La perfection consiste certainement à ne regarder aucune chose, pas même celles qui nous sont promises, et qui sont l'objet de notre espérance, pour n'en craindre qu'une seule, qui est de perdre l'amitié de Dieu. *Vie de Moïse, vers la fin. p.* 256.

SAINT BERNARD.

Que celui-là honore Dieu, qui en est saisi et étonné, qui le craint et qui l'admire. L'amante n'éprouve plus ces sentimens. L'amour se suffit abondamment à lui-même. Quand l'amour vient, il captive et transporte en soi toutes les autres affections : il aime ce qu'il aime, et ne connoît rien autre chose. *Serm.* LXXXIII. *sur le Cant.*

Il ne lui reste qu'un désir unique et parfait, qui est que le Roi l'introduise dans sa chambre, pour être unie à lui, et pour en jouir. *Serm.* IX *de diver.*

Servez avec cette charité qui chasse la crainte, qui ne sent point les travaux, qui ne REGARDE POINT LE MÉRITE, qui ne CHERCHE POINT LA RÉCOMPENSE, et qui néanmoins presse plus que toutes ces choses. Aucune crainte ne pousse, aucune récompense n'invite, aucune justice n'assujettit aussi fortement. *Ep.* CXLIII.

SAINT THOMAS.

Les parfaits croissent encore en charité :.... mais ce n'est pas là leur principal soin. Leur principale

application est désormais de demeurer unis en amour et de jouir. 2. 2. *Q.* XXIV. *art.* IX.

DENYS LE CHARTREUX.

Les amis séparés.... désirent les dons de Dieu. Les enfans cachés meurent à ces choses. *De vit. et fine solit. l.* II. *a.* X. *c.* XIII.

L'ame n'aperçoit plus qu'elle soit distinguée de Dieu, parce qu'elle a passé dans la simplicité déiforme. *L.* II. *de laude vit. sol. a.* X.

SAINTE CATHERINE DE GÊNES.

L'amour me reprenoit ainsi. Je veux que tu fermes les yeux en toi, de manière que tu ne me puisses voir opérer aucune chose en toi comme toi. Mais je veux que tu sois morte, et que toute vue, quelque parfaite qu'elle soit, demeure tout-à-fait anéantie en toi. *En sa vie, ch.* XIV.

SAINTE THÉRÈSE.

Ces ames n'ont aucune crainte de l'enfer. L'appréhension de perdre Dieu les presse parfois vivement, mais néanmoins c'est rarement. Toute leur crainte c'est que Dieu ne les délaisse de sa main pour l'offenser.... Pour la peine, ni la propre gloire, elles n'en ont point de souci.

Les ames ne pensent jamais à la gloire qu'elles doivent recevoir, comme à un motif qui doive les fortifier et les encourager dans le service de Dieu, mais seulement à contenter leur amour, dont la nature est d'opérer toujours en mille manières. Si l'ame pouvoit, elle chercheroit des inventions pour se

consumer dans cet amour. S'il étoit nécessaire, pour la plus grande gloire de Dieu, qu'elle demeurât éternellement anéantie, elle y consentiroit de très-bon cœur. *Chât. de l'ame*, VIe *dem. ch.* IX.

Le premier effet de ce mariage spirituel est un oubli de soi, en sorte qu'il semble à l'ame en cet état qu'elle n'est plus, parce qu'elle est toute en telle manière qu'elle ne se connoît plus. Elle ne songe plus s'il doit y avoir pour elle un ciel, une vie, une gloire, parce qu'elle est toute occupée de celle de Dieu. VIIe *Dem. ch.* III.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Ainsi l'amour céleste comprend en soi la perfection de toutes les vertus, d'une façon si éminente et relevée, qu'il en produit toutes les actions en temps et lieu, selon les occurrences..... Certes le grand Apôtre ne dit pas seulement que la charité nous donne la patience, bénignité, constance, simplicité; mais il dit qu'elle-même elle est patiente, bénigne et constante. Et c'est le propre des suprêmes vertus entre les anges et les hommes, de pouvoir non-seulement ordonner aux inférieures qu'elles opèrent, mais aussi de pouvoir elles-mêmes faire ce qu'elles commandent aux autres. L'évêque donne les charges de toutes les fonctions ecclésiastiques, d'ouvrir l'église, d'y lire, exorciser, éclairer, prêcher, baptiser, sacrifier, etc.; et lui-même aussi peut faire et fait tout cela, ayant en soi une vertu éminente qui comprend toutes les autres inférieures. Ainsi saint Thomas, en considération de ce que saint Paul assure que la charité est patiente, bénigne et forte; La

charité, dit-il, fait et accomplit les œuvres de toutes les vertus; et saint Ambroise, écrivant à Démétrius, appelle la patience et les autres vertus membres de la charité; et le grand saint Augustin, *de moribus Eccl. cap.* XXV, dit que l'amour de Dieu comprend toutes les vertus, et fait toutes leurs opérations en nous. Voici ses paroles : « Ce qu'on dit, que la vertu est » divisée en quatre,..... on le dit, ce me semble, à » raison de diverses affections qui proviennent de l'a- » mour. De manière que je ne ferai nul doute de dé- » finir ces quatre vertus, en sorte que la tempérance » soit l'amour qui se donne tout entier à Dieu, la » force un amour qui supporte volontiers toutes » choses pour Dieu, la justice un amour servant à » Dieu seul, et qui par conséquent domine avec » droiture, la prudence un amour qui choisit sa- » gement ce qui l'aide, et rejette ce qui lui nuit. » Celui donc qui a la charité, a la perfection, qui contient la vertu de toutes les perfections, ou la perfection de toutes les vertus. *Am. de Dieu, l.* XI, *c.* VIII, *p.* 634 *et* 635.

L'ame ne veut point d'autre motif, pour acquérir ou être incitée à la recherche de cet amour, que sa fin même. Autrement elle ne seroit pas parfaitement simple, car elle ne peut souffrir autre regard, pour parfait qu'il puisse être, que le pur amour de Dieu, qui est sa seule prétention. *Entret.* XII, *de la simpl. p.* 205.

Nous ne suivons pas ces motifs en qualité de motifs simplement vertueux, mais en qualité de motifs voulus, agréés, aimés et chéris de Dieu..... Nous ne disons pas que nous allons à Lyon, mais à Paris,

quand nous n'allons à Lyon que pour aller à Paris. *Am. de Dieu, l.* XI, *ch.* XIV, *p.* 664.

AVILA.

Toutes les actions, tous les exercices, toutes les oraisons de cette personne ne regardent que Dieu et sa seule bonté, sans en attendre la récompense. *L.* II, *lett.* XIII. *p.* 159.

LE CARDINAL DE RICHELIEU.

Il faut, en s'accommodant à l'infirmité de l'homme, le faire entrer doucement dans les voies de la perfection, par la considération de son propre intérêt, afin de l'y faire après marcher à grands pas, sans autre motif que celui de la gloire de Dieu, laquelle seule peut le faire parvenir au bout de la carrière. *Perf. du Chrét. p.* 65.

M. LE CAMUS, ÉV. DE BELLEY.

Depuis qu'une ame régénérée est venue en ce point du jour accompli, et du midi de la pure dilection qui dissipe toutes les ombres, non-seulement de l'amour propre, qui est le péché, mais du légitime intérêt de la créature qui est juste ou vicieux, selon qu'il est bien ou mal appliqué, c'est lors qu'elle accomplit en esprit et en vérité, etc. *Caritée, avis du libraire au lecteur.*

Ne considérer que le seul intérêt de Dieu qui est sa gloire, sans nous arrêter au nôtre, ni au regard de notre particulière félicité. *P.* 396.

Renonçant à tout autre intérêt qu'à celui de la

divine gloire, en toutes ses actions et intentions. *P.* 428.

Les avancés, lesquels n'ont que l'intérêt de Dieu devant leurs yeux dans toutes leurs voies :..... celui des profitans est pur et parfait quoique moins parfait et moins pur.

Il faut soigneusement reconnoître l'extrême différence qui est entre l'amour simple de nous-mêmes, et le propriétaire, d'autant que celui-là est bon de sa nature, et bon encore surnaturellement, quand par la charité il est rapporté à Dieu. *P.* 487.

Il faut entrer dans la pratique du pur amour, sans faire usage des motifs serviles et mercenaires, sinon aux cas de nécessité, c'est-à-dire dans les violentes et pressantes tentations. *P.* 534.

Trois degrés.... Au premier, l'ame est pure de l'ordure de l'amour propre; au second, de la crasse de l'amour nôtre, même légitime (*Voilà l'intérêt ou amour naturel et innocent*). Au troisième, elle est en son dernier carat, et au point que nous demandons dans l'oraison Dominicale, qui est de faire la volonté de Dieu en la terre, en la manière qu'elle est pratiquée au ciel par les bienheureux. *P.* 536.

Le fond consiste dans l'anéantissement de nous-mêmes au renoncement de tout intérêt propre, pour n'avoir autre visée que l'intérêt de la gloire de Dieu (1).

En quoi consiste notre perfection? A ne chercher en toutes choses, en toutes nos actions et intentions, que le seul intérêt de Dieu, que sa pure gloire. *P.* 53.

Comment faut-il faire pour se dépouiller et des-

(1) *IV Exercices touchant la Vie intérieure.*

saisir de tout propre intérêt? Je vous en proposerai trois moyens. Le premier de ne regarder dans l'enfer que l'intérêt de Dieu, non le sien propre, regard pratiqué par peu de gens.... Quel est le second moyen? C'est de ne regarder que l'intérêt de Dieu, et non le nôtre, dans le paradis.... Quelle est la perfection de la très-pure et accomplie charité, sinon de n'avoir autre motif que le pur amour, et intérêt de Dieu qui est sa gloire? *P.* 63.

C'est donc une erreur manifeste, et néanmoins qui n'est que trop commune, de penser que Dieu dans le ciel soit aimé d'amour de concupiscence, c'est-à-dire pour les honneurs, etc..... Ils aiment les vertus, mais c'est pour ce qu'elles plaisent à Dieu. Ils aiment leur félicité, pour ce qu'elle vient de Dieu et qu'elle se termine en Dieu..... Ils aiment leur gloire, parce que Dieu en est glorifié. Ils chérissent leur salut, parce que le salut des justes est du Seigneur, et parce que la volonté de Dieu est accomplie en leur sanctification. Ils aiment l'amour même qu'ils ont pour Dieu, parce que Dieu l'a fort agréable. *P.* 63, 64, 65.

Le pur amour n'est nullement mercenaire, dit saint Chrysostôme, et il mérite un salaire d'autant plus grand, que moins il y pense. Ici qui veut gagner, perd, et qui ne se soucie pas de perdre, gagne. *P.* 69.

Notre Seigneur disoit à sainte Catherine de Sienne: Pense à moi, et je penserai à toi : n'aie soin que de mon intérêt, qui est ma gloire, et je veillerai sur le tien. *P.* 70.

Il y en a de si aveuglés par leur propre amour,

qu'ils estiment que ce seroit déroger au mérite des bonnes œuvres de dire, que moins on a égard à la récompense, plus il est grand. Aveugles conducteurs d'aveugles, etc. *P.* 75.

C'est à faire aux aiglons légitimes de regarder fixement le soleil, et aux esprits épris d'une charité non feinte de ne viser qu'au seul intérêt de Dieu, qui est sa gloire. *P.* 47.

C'est affoiblir d'autant le vrai mérite, que de mêler notre intérêt avec celui de Dieu; comme c'est affoiblir le vin que d'y mettre de l'eau. *P.* 75.

Le mérite sera toujours moindre que si la bonne œuvre étoit faite purement et simplement pour le seul amour et intérêt de Dieu. Celui qui voit bien sans lunettes, n'a-t-il pas meilleure vue que celui qui ne s'en peut passer? *P.* 107.

L'œil du pur amour est de colombe, qui ne regarde que son unique paron. En toutes choses il n'a égard qu'à l'intérêt de Dieu..... Tant les choses corporelles que spirituelles, temporelles qu'éternelles,... enfer, purgatoire, paradis,.... sont regardées par le pur amour seulement en Dieu, et en tant qu'elle regarde sa gloire. *P.* 122 *et* 123.

En quoi consiste la pureté de l'amour? En une parfaite désappropriation et dépouillement de tout particulier intérêt, pour ne viser en tous ses mouvemens qu'à celui de Dieu. *P.* 132.

Toute action ou intention propriétaire n'est pas mauvaise, pourvu qu'elle n'exclue pas expressément l'amour et l'intérêt de Dieu, comme fait toute action de péché. Nous pouvons faire quelques actions ou honnêtes de leur nature, ou indifférentes, dans la

seule vue de notre intérêt, qui pourtant ne seront pas mauvaises, etc. *P.* 150.

Cet esprit servile et mercenaire est-il mauvais? Non, pourvu qu'il nous fasse quitter le péché et l'affection au péché, car c'est toujours une bonne chose de quitter le péché par quelque motif que ce puisse être. Mais il a cela de mauvais, qu'il rend inutile pour le ciel l'action (quoique bonne de sa nature) qui se fait par ce seul motif. *P.* 154.

Y a-t-il deux sortes de désappropriations? Oui; la première est celle par laquelle dans nos bonnes œuvres faites en grâce nous soumettons et rapportons notre intérêt à celui de Dieu. De cette façon, nous ôtons la propriété à notre intérêt, et le rendons commun à celui de Dieu, en le rapportant et subordonnant à celui-ci. Le Psalmiste : Je suis à vous, Seigneur, sauvez-moi. Il veut être à Dieu. IL VEUT SON SALUT. MAIS IL SE SOUMET A DIEU, ET SON SALUT AUSSI. *P.* 156 *et* 157.

Et l'autre sorte? C'est celle par laquelle nous nous dessaisissons tellement de tout particulier intérêt, en une bonne œuvre faite en grâce, que nous n'y regardons que celui de Dieu tout seul, qui est sa gloire. Celle-ci est la plus haute, la plus pure et la plus parfaite.

La première est-elle donc imparfaite? Non. Mais elle est moins parfaite que la seconde, et moins pure, parce que, quelque soumission et subordination de notre intérêt particulier que nous y fassions à Dieu, notre intérêt y est toujours avec celui de Dieu : ce vin n'est point sans eau, ni cet or sans écume. Bienheureux ceux qui sont purs de cœur,

car ils verront Dieu. Bienheureux ceux qui ont les intentions épurées de tout propre intérêt, car ils ne voient que Dieu en toutes leurs voies.

NOTE.

Ce saint évêque, qui a été, comme il le raconte, pendant quatorze ans le disciple bien-aimé de saint François de Sales, suppose comme moi que l'intérêt nôtre est différent du propre intérêt, qu'il y a deux propriétés, l'une vicieuse et l'autre imparfaite sans vice; qu'il y a aussi deux désappropriations : l'une subordonne et soumet les désirs propriétaires, l'autre qui les retranche et qui n'admet que le seul intérêt de Dieu sans mélange du nôtre, sans y ajouter le terme de propre. En cela ses expressions vont beaucoup plus loin que les miennes. On sait qu'en 1639 il fut attaqué sur les mêmes raisons qu'on allègue contre moi, et qu'après une longue controverse sa doctrine prévalut.

LE P. SURIN.

Son étude principale est de prendre garde à ne jamais agir par la considération de son intérêt, et à ne s'arrêter jamais à aucun autre motif qu'à celui de plaire à Dieu. Ce n'est pas que je blâme le motif de la récompense, qui peut parfois servir et profiter. Mais le plus louable et le plus souhaitable est celui de la gloire et du bon plaisir de Dieu. *Fond. de la vie spir. liv.* v, *ch.* III; *p.* 324 *et suiv.*

VIE DU FR. LAURENT.

Il avoit quelquefois désiré de pouvoir cacher à Dieu ce qu'il faisoit pour son amour, afin que n'en recevant

recevant point de récompense, il eût le plaisir de faire quelque chose purement pour Dieu.

Il s'étoit toujours gouverné par amour, sans se soucier s'il seroit damné où s'il seroit sauvé..... Il avoit eu une si grande peine d'esprit, croyant certainement qu'il étoit damné, que tous les hommes du monde ne lui auroient pu ôter cette opinion..... Depuis il ne songeoit ni à paradis ni à enfer. Toute sa vie n'étoit qu'un libertinage, et une réjouissance continuelle.

C'est ainsi que le frère Laurent a commencé par ce qu'il y a de plus parfait, en quittant tout pour Dieu, et en faisant tout pour l'amour de lui; il ne pensoit ni à paradis, ni à enfer. *P.* 15, 50, 52 *et* 53.

Il disoit que toutes les pénitences et autres exercices ne servoient que pour arriver à l'union avec Dieu par amour : qu'après y avoir bien pensé, il avoit trouvé qu'il étoit encore plus court d'y aller tout droit par un exercice continuel d'amour, en faisant tout pour l'amour de Dieu..... qu'il ne pensoit ni à la mort, ni à ses péchés, ni au paradis, ni à l'enfer, mais seulement à faire des petites choses pour l'amour de Dieu. *P.* 61 *et* 62 (1).

XXVIIe PROPOSITION.

« Ailleurs, ce saint dit que *le désir du salut est* » *bon, mais qu'il est encore plus parfait de ne rien* » *désirer.* Il veut dire qu'il ne faut pas même dési-

(1) Voyez les autres autorités des saints sur la première proposition. Voyez aussi ma *Première lettre à M. de Meaux sur les douze propositions*, ci-après tome IX.

» rer l'amour de Dieu en tant qu'il est notre bien. »
P. 226.

NOTE.

Ces paroles sont effectivement de l'édition de Lyon, pag. 424 du XVIIIe *Entretien*.

Cette édition a été faite bientôt après la mort du saint auteur, dans la même ville où il est mort. Elle a été dédiée à M. l'évêque de Belley, très-savant, très-pieux et très-cher disciple du saint. De plus, j'ai montré que ce passage ne dit que ce qui est souvent inculqué par le saint en beaucoup d'autres lieux incontestables. Tout se réduit à dire que les ames parfaites ne cherchent plus avec un propre intérêt, ou propriété, ou reste d'esprit mercenaire, la béatitude formelle, et que leurs actes surnaturels d'espérance ne sont point d'ordinaire simplement élicites, mais commandés expressément par la charité qui les réunit en elle. Ces ames ne désirent point le salut simplement, précisément, et abstractivement comme salut, mais comme salut gratuitement voulu de Dieu pour sa gloire. Ces actes, selon saint Thomas, *prennent l'espèce* et *passent dans l'espèce* de la charité; car l'ame ajoute au motif intrinsèque et inférieur de l'espérance, le motif supérieur et extrinsèque de la charité. Je n'ai donc fait que rapporter un passage du saint, que j'ai dû supposer véritable, pour l'expliquer et pour le tempérer par d'autres endroits de ses ouvrages.

AUTORITÉS.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Les anges et les saints de paradis (il les propose

pour exemple aux fidèles vivans)..... aiment leur félicité, non en tant qu'elle est à eux, mais en tant qu'elle plaît à Dieu; oui même ils aiment l'amour duquel ils aiment Dieu, non parce qu'il est en eux, mais parce qu'il tend à Dieu; non parce qu'il leur est doux, mais parce qu'il plaît à Dieu; non parce qu'ils l'ont et le possèdent, mais parce que Dieu le leur donne et qu'il y prend son bon plaisir. *Am. de Dieu, l.* XI. *ch.* XIII : *p.* 663.

Nous revenons en nous-mêmes aimant l'amour, en lieu d'aimer le bien-aimé. *Am. de Dieu, l.* IX. *ch.* IX. *p.* 500.

Or il faut tâcher de ne chercher en Dieu que l'amour de sa beauté, et non le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour. *Ibid. ch.* X. *p.* 501.

RUSBROK.

C'est pourquoi nous devons aimer sans aucun retour ni réflexion. Car aimer pour être aimé réciproquement, cela est de la nature, et d'un amour désordonné..... Soyons tellement dépouillés de nous et de notre volonté propre,... que tout ce qu'il lui plaît faire de nous, dans le temps et dans l'éternité, soit notre principale joie. Il nous commande à la vérité de l'aimer éternellement, mais il ne nous commande point d'aimer la récompense :..... et néanmoins ces impies osent dire qu'ils ne veulent point être damnés, quand même Dieu le voudroit, et qu'ils veulent être bienheureux, soit que Dieu le veuille ou ne le veuille pas. Ils sont en vérité très-semblables aux démons et aux réprouvés, qui sont certainement contraires à Dieu en toutes choses, puisqu'ils ne veulent point

être damnés, quoiqu'il le veuille, et qu'ils voulussent jouir de la béatitude malgré lui. *De la vérit. contemp. ch.* LXIX.

NOTE.

Le cardinal Bellarmin appelle Rusbrok « un » homme très-adonné à la contemplation, » et après avoir fait le dénombrement de ses ouvrages il ajoute ces paroles. « Jean Gerson a attaqué ce docteur, et » Denys le Chartreux l'a défendu. C'est ce qui ar- » rive d'ordinaire à ceux qui écrivent de la théologie » mystique. Leurs expressions sont critiquées par les » uns, et louées par les autres, parce que tous ne » les prennent pas dans le même sens. » *De script. Eccles.*

LOUIS DU PONT *en la vie d'Alvarès.*

Le père provincial de Ville-Blanche s'enquit (du Fr. Ximenès) s'il désiroit aller au ciel, et s'il en prioit notre Seigneur. Il lui répondit : Père, soyons gens de bien, servons Dieu comme il appartient, et laissons-le faire du reste, sans nous en soucier ; car il est infiniment bon et juste ; il nous donnera ce que nous méritons : et ajouta que demander le ciel, cela pouvoit naître de l'amour propre. *C.* XLV. §. 2.

AVILA.

Toutes les actions, tous les exercices, et toutes les oraisons de cette personne ne regardent que Dieu et sa seule bonté, sans en attendre la récompense..... Que si Dieu ne nous donne point le parfait amour, pour marcher dans cette voie, il faut persévérer dans cet autre amour moins parfait. *Des fausses révél. ch.* L.

LE CARDINAL DE RICHELIEU.

Il faut, en s'accommodant à l'infirmité de l'homme, le faire entrer doucement dans les voies de la perfection, par la considération de son propre intérêt, afin de l'y faire après marcher à grands pas, sans autre motif que celui de la gloire de Dieu, laquelle seule peut le faire parvenir au bout de la carrière. *De la perfection chrét. p.* 65.

LE PÈRE SURIN.

Son étude principale est de prendre garde à ne jamais agir par la considération de son intérêt, et à ne s'arrêter jamais à aucun autre motif qu'à celui de plaire à Dieu. Ce n'est pas que je blâme le motif de la récompense, qui peut parfois servir et profiter. Mais le plus louable et le plus souhaitable est celui de la gloire et du bon plaisir de Dieu. *Fond. de la vie spir. p.* 324.

XXVIIIe PROPOSITION.

« L'ame (dans l'état de transformation) si elle se » cherche par réflexion, elle se hait elle-même, en » tant qu'elle est quelque chose hors de Dieu ; c'est-» à-dire qu'elle condamne le moi, en tant qu'il est » séparé de la pure impression de l'esprit de grâce » comme la même sainte (sainte Catherine) le fai-» soit avec horreur. » *P.* 233.

NOTE.

L'amour de charité, dont nous sommes obligés de nous aimer nous-mêmes, est celui dont saint Augustin dit : « Aimons-nous pour lui, de sorte néan-

» moins que ce soit pour l'amour de lui. » Sur ce principe, tous les théologiens assurent unanimement que nous devons nous aimer, mais néanmoins en Dieu, en tant que nous sommes quelque chose qui lui *appartient*, qui en est *comme une suite*, qui se trouve en quelque façon renfermé en lui, et que le même précepte nous fait aimer du même amour. C'est pourquoi, si nous nous regardions comme étant quelque chose hors de Dieu, et non en lui, selon la règle de saint Augustin, nous serions hors de l'ordre, et nous ne pourrions plus être l'objet de notre charité. Il est certain que la charité répandue en nous par le Saint-Esprit, n'aime point en nous ce qui y seroit regardé comme séparé de la pure impression de l'esprit de grâce.

AUTORITÉS.

SAINT AUGUSTIN.

Seigneur, qu'il ne reste rien en moi pour moi-même, ni par où je me regarde. *Sur le Ps.* CXXXVII : *tom.* IV, *p.* 1526.

Il faut aimer Dieu pour l'amour de lui-même jusqu'à nous oublier nous-mêmes, s'il étoit possible. *Serm.* CXLII, *n.* 3 : *tom.* V, *p.* 686.

L'ame n'aimera en l'homme que Dieu. *S.* CCCLXXXV, *n.* 3 : *pag.* 1488.

SAINT BERNARD.

Car l'ame de ce degré ne désire plus rien comme SIEN, ni FÉLICITÉ, NI GLOIRE, ni aucun autre bien par un amour particulier d'elle-même. *Serm.* IX *de div.*

HUGUES DE SAINT VICTOR.

Aimez-vous vous-mêmes, parce que vous êtes aimés de Dieu..... Aimez ses dons, parce qu'ils viennent de lui. *L.* II. *de Sacr. c.* VIII.

RICHARD DE SAINT VICTOR.

L'ame s'oublie, ne se connoît plus elle-même, et passe en Dieu. *De grad. viol. charit. grad.* III *et* IV.

DENYS LE CHARTREUX.

Les enfans cachés sont consumés par l'amour, réduits au néant, transformés en Dieu et unis à lui indissolublement. Dans cette transformation... l'ame sortant de soi, et s'écoulant, est plongée et engloutie dans l'abîme de la divinité, après avoir dépouillé toute propriété de soi-même..... Elle est fondue, elle vit en Dieu et avec Dieu, dépouillée de toute propriété;..... elle devient une même chose avec lui..... Anéantie et perdue à l'égard d'elle-même,..... elle n'aperçoit plus de distinction entre Dieu et elle; ALTERITATEM NAMQUE NON PERCIPIT; parce qu'elle a passé dans la simplicité déiforme. *L.* II *de fin. solit. a.* X. *c.* XIII.

VIE DE SAINTE CATHERINE DE GÊNES.

Je dis en moi-même : Ce mien moi est Dieu, et je ne me reconnois être autre chose que mon Dieu... Je ne sais quelle chose c'est que moi ni mien. *Ch.* XIV.

Au reste, elle se haïssoit si fort elle-même, qu'elle ne doutoit point de dire cette parole : Je ne voudrois point en cette vie ni grâce, ni miséricorde, mais justice et vengeance du malfaiteur. *Ch.* XX, *p.* 110.

Elle n'eût pas voulu jouir de la grâce, ni de la félicité comme de soi. Elle disoit encore : J'aimerois mieux demeurer en péril de la damnation éternelle, que d'être sauvée avec la connoissance d'un seul acte propre..... Si je pouvois trouver en aucune créature quelque bien qui lui fût propre, et qui procédât d'elle, et non de Dieu, (ce qui est impossible) je le lui arracherois par force. *Ch.* x. *p.* 48.

Elle devînt si ennemie d'elle-même, que s'il lui falloit parler de soi en quelque chose, elle ne parloit plus en singulier, mais elle disoit *nous* en pluriel, tant en bien qu'en mal. Elle disoit que la partie propre et maligne de l'homme prenoit plaisir d'être nommée..... S'il fût venu un ange lui dire quelque chose en faveur d'elle-même, elle ne l'eût pas cru;..... et parlant à sa partie propre, qu'elle appeloit maligne, elle disoit : Sache encore que je t'ai en si grand mépris, que j'aimerois mieux être en enfer sans toi, que d'être glorifiée de Dieu par ton moyen; s'il est permis de parler ainsi. *Ch.* XVI. *p.* 86.

SAINTE THÉRÈSE.

Le premier effet (des noces spirituelles) est un oubli de soi-même, qui est tel qu'il semble véritablement qu'il ne soit plus dans son être, parce qu'il est tout de telle sorte qu'il ne se connoît plus, et ne se souvient plus qu'il y doive avoir un ciel pour lui, ni qu'il y aie une vie, ni de l'honneur, d'autant qu'il est tout occupé à procurer celui de Dieu. VIe *Dem. ch.* III.

XXIXe PROPOSITION.

« Les ames transformées,..... en se confessant, doi-

» vent détester leurs fautes, se condamner, et désirer
» la rémission de leurs péchés, non comme leur pro-
» pre purification et délivrance, mais comme chose
» que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions
» pour lui. » 241.

NOTE.

Cette proposition n'est qu'une pure répétition du retranchement de l'intérêt propre ou mercenarité. Je dis seulement que ces ames ne veulent point la rémission de leurs péchés, comme leur propre délivrance. C'est uniquement la propriété ou mercenarité que j'exclus. J'ajoute qu'on la veut comme une chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire, c'est-à-dire que le bien de la rémission est un motif réellement agissant sur la volonté, non comme *motif simplement vertueux*, pour parler comme saint François de Sales; mais *comme voulu, aimé, agréé, et chéri de Dieu.*

AUTORITÉS.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

La grandeur et la stabilité de l'ame est si grande en cet état, que si auparavant les eaux de la douleur montoient jusqu'à elle, soit de ses péchés, ou de ceux d'autrui, qui est ce que les spirituels ont coutume de ressentir davantage, soit de quelque autre chose; encore qu'ils en tiennent compte, cela ne leur cause aucune douleur ni sentiment angoisseux, et la compassion, c'est-à-dire le sentiment de cela, n'a point de lieu en elle, bien qu'elle en aie les œuvres et la perfection; parce qu'ici l'ame n'a plus ce

qu'elle avoit de foible dans les vertus, et ce qui est de fort, de constant et de parfait en elle, lui demeure. Car en cette transformation d'amour, il lui advient de même qu'aux anges, lesquels pèsent et estiment parfaitement les choses qui sont de douleur, sans en sentir aucune, et exercent les œuvres de miséricorde et de compassion, sans sentir de la compassion. *Expos. du Cant. coupl.* 30; *p.* 466.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Les amantes spirituelles..... se mirent voirement de temps en temps,..... pour voir si elles sont bien agencées au gré de leur amant; et cela se fait ès examens de la conscience, par lesquels elles se nettoient, purifient et ornent au mieux qu'elles peuvent, non pour être parfaites, non pour se satisfaire, non pour désir de leur progrès au bien, mais pour obéir à l'Epoux..... Mais n'est-ce pas un amour bien pur, bien net, et bien simple, puisqu'elles ne se purifient pas pour être pures, elles ne se parent pas pour être belles, ains seulement pour plaire à leur amant, auquel si la laideur étoit aussi agréable, elles l'aimeroient autant que la beauté? *Entret.* XII : *p.* 217.

Si une personne ne faisoit pas attention de faire quelque chose pour la satisfaction de ses péchés, la seule attention qu'elle auroit de faire tout ce qu'elle fait pour le pur amour de Dieu, suffiroit pour y satisfaire, puisque c'est une chose assurée, que qui pourroit faire un acte excellent de charité, ou un acte d'une parfaite contrition, satisferoit pleinement pour tous ses péchés. *Entr.* XVIII : *p.* 319.

Combien s'en faut-il que je n'aye parlé ainsi?

LE P. SURIN.

Sans se soucier en rien de tout ce qui la touche, cette ame tâche de voir où est la gloire de son Seigneur, sans aucune considération de son intérêt..... Elle ne songe en rien à son trésor spirituel, ni à ses mérites. *Fondem. de la vie spirit. liv.* III, *ch.* V.

Sortant de tous ses intérêts, n'ayant aucun égard à son bien, parce qu'elle a abandonné à Dieu tout ce qui la concerne, sa vie, sa santé, et tout ce qui lui peut arriver, non-seulement dans le temps, mais encore dans l'éternité. *Liv.* V, *ch.* III.

XXXe PROPOSITION.

« La méditation consiste dans des actes discur-
» sifs, qui sont faciles à distinguer les uns des autres,
» parce qu'ils sont excités par une espèce de secousse
» marquée ;..... enfin parce qu'ils sont faits et réité-
» rés avec une réflexion qui laisse après elle des
» traces distinctes dans le cerveau. Cette composi-
» tion d'actes discursifs est propre à l'exercice de
» l'amour intéressé, parce que, etc. » *P.* 164 *et* 165.

NOTE.

Le terme de *propre* en français ne signifie pas d'ordinaire, excepté dans les procès, la même chose qu'en latin. Dans la langue française, *propre* ne veut dire que *congruum, conveniens, aptum, idoneum.* Dans le latin, *proprium* veut dire quelque chose qui convient à un sujet d'une manière fixe, et avec exclusion de toute autre. Peu de paroles au-dessous de cette proposition, j'ai mis le terme de

convenable, comme synonyme avec celui de *propre*. C'est pourquoi, dans la traduction latine, je n'ai point traduit *propre* par *proprium*. Mais j'ai traduit ce terme par ceux de *congruum*, et de *specialiter pertinere*. Ainsi tout se réduit à dire que la méditation est *convenable* aux ames qui ne sont pas encore dans le parfait désintéressement.

LE P. LOUIS DU PONT.

Comme il y a deux amours, l'un qu'on nomme de concupiscence, qui n'envisage dans la chose aimée que son intérêt; l'autre, qu'on appelle de bienveillance, qui regarde purement ce que l'ami a de bon; il faut exclure de la contemplation fervente le premier amour, qui ne peut être que fort imparfait... Il n'y a donc que l'amour désintéressé qui puisse s'accommoder avec la plus haute contemplation. *Guide spir. trad. par le P. Brignon. tr.* III, *ch.* IX. *sect.* I: *p.* 151.

NOTE.

La contemplation est nommée par les saints auteurs, un regard libre et amoureux. C'est cette jouissance, ou repos, et union d'amour, que saint Thomas donne aux ames parfaites, comme leur principale occupation. Suivant Du Pont, cet exercice simple et sublime ne peut s'accommoder qu'avec le plus parfait amour, qui est le *désintéressé* ou de pure bienveillance. Il en exclut l'amour d'espérance; *qui ne peut être*, dit-il, *que fort imparfait*. Il faut toujours entendre qu'il est imparfait par comparaison à l'amour de bienveillance, quand il n'est point commandé par la charité, et relevé par son motif.

XXXIe PROPOSITION.

« Il y a un état de contemplation si haute et si » parfaite, qu'il devient habituel, en sorte que tou- » tes les fois qu'une ame se met en actuelle oraison, » son oraison est contemplative et non discursive. » Alors elle n'a plus besoin de revenir à la médi- » tation, ni à ses actes méthodiques. Si néanmoins » il arrivoit, contre le cours ordinaire de la grâce, » et contre l'expérience commune des saints, que » cette contemplation habituelle vînt à cesser abso- » lument, il faudroit toujours à son défaut substi- » tuer les actes de la méditation discursive; parce que » l'ame chrétienne ne doit jamais demeurer réelle- » ment dans le vide et l'oisiveté. » *P.* 176.

AUTORITÉS.

SAINT CLÉMENT.

L'essence du gnostique est une intelligence qui est tellement tempérée, qu'elle n'est interrompue par aucun intervalle; et la contemplation perpétuelle demeure en lui comme sa vive substance. *Strom. l.* IV. *p.* 529.

Il tient en sa puissance les choses qui combattent contre l'esprit, demeurant perpétuellement dans la contemplation. *L.* VII. *p.* 725.

CASSIEN.

L'oraison établie par l'autorité du Seigneur..... mène ses domestiques à cet état encore plus sublime, jusqu'à cette oraison de feu connue et expé-

rimentée par très-peu de personnes, ou pour mieux dire ineffable, d'un degré plus éminent, qui s'élève au-dessus de tout sens humain, qui ne se distingue plus, je ne dis point par le son des paroles, mais par aucun terme, et que l'esprit, par une infusion de la lumière céleste, ne forme plus par les expressions humaines, qui sont trop foibles, mais par des sentimens conglobés, *conglobatis sensibus*. *Conf.* IX, *ch.* XXIV.

Dans cette sublimité céleste, l'esprit étonné doit être indéclinablement fixe. *Ibid. ch.* XXIX.

C'est une parole céleste, et plus qu'humaine (de saint Antoine): L'oraison n'est point parfaite, quand le solitaire qui prie s'aperçoit qu'il prie. *Ibid. c.* XXX.

Nous avons vu l'excellence, la forme et la vertu de cette oraison. Mais comment peut-on acquérir et conserver sa perpétuité? *Ibid. ch.* XXXV.

Cela arrivera quand tout amour, tout désir, toute affection, tout effort, toute pensée en nous, quand tout ce que nous voyons, tout ce que nous disons, tout ce que nous espérons sera Dieu, et que l'unité qui est maintenant du Père avec le Fils, et du Fils avec le Père, sera transfuse dans nos ames..... Telle est la fin de la perfection du solitaire, que son esprit étant exténué par le retranchement de tout ce qui est corporel, il soit élevé aux objets spirituels, jusqu'à ce que toute sa conversation et tous les mouvemens de son cœur ne soient qu'une seule et même oraison continuelle. *Conf.* X. *ch.* VI.

Cette formule de discipline et d'oraison, que vous cherchez, vous est donc ici proposée. Chaque solitaire, qui aspire à la continuelle présence de Dieu,

doit s'accoutumer à la répéter dans son cœur par une méditation qui ne cesse point, et en rejetant toute variété de pensées.... Que le sommeil vous surprenne dans la méditation de ce verset, jusqu'à ce qu'étant formé par cet ineffable exercice, vous vous accoutumiez à le chanter même en dormant. *Ch.* x.

Que l'ame retienne sans cesse cette formule (*Deus, in adjutorium meum intende; Domine, ad adjuvandum me festina*) par une continuelle méditation, jusqu'à ce qu'elle rejette toutes les richesses des diverses pensées, et que, se renfermant dans la pauvreté de ce seul verset, elle arrive à cette béatitude évangélique qui est la première : *Bienheureux les pauvres d'esprit*..... Ainsi, s'élevant par l'illumination divine à la science de Dieu qui prend les différentes formes, l'ame commence à être engraissée des plus sublimes et plus sacrés mystères.

Alors recevant en nous les sentimens des Psaumes, chacun de nous commencera à les chanter, non comme composés par le Prophète, mais comme faits par nous-mêmes. Il les exprimera avec un cœur profondément touché, comme sa propre oraison, et se les appliquera comme étant faits par lui..... Alors les divines Ecritures nous deviennent plus claires; ses veines et sa moelle, pour ainsi dire, s'ouvrent pour nous. Alors l'expérience fait que nous ne recevons pas l'impression et le sens de paroles, mais que nous les prévenons; et le sens nous en est ouvert, non par l'explication, mais par notre science; car recevant intérieurement le même sentiment dans lequel chaque psaume a été chanté ou écrit, nous ne suivons pas son sens, mais nous le prévenons.

Ainsi, recevant la vertu plutôt que l'intelligence des paroles,... nous nous souvenons de ce qui s'est passé en nous. *Conf.* x. *c.* xi.

Ainsi nos ames parviendront à cette incorruption d'oraison, dont nous avons parlé dans la précédente conférence,.... qui ne s'occupe plus, non-seulement du regard d'aucune image, mais encore qui ne se distingue plus par l'expression d'aucune parole, et qui se forme par une intention enflammée, et par un ineffable transport du cœur. Car l'ame étant mise au-dessus de tout sentiment et de tout objet visible, se répand devant Dieu par des gémissemens et soupirs ineffables. *Ib. ch.* xi.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

Dieu..... leur ôtant déjà le goût et le suc de la méditation qui se fait par discours, ils n'achèvent point de s'en défaire, et n'osent et ne savent quitter ces moyens palpables qu'ils ont accoutumé, et s'efforcent encore de les garder..... Ceci ne consiste pas à travailler avec l'imagination, mais à tenir l'ame en repos et à la laisser en sa quiétude, ce qui est plus spirituel. Parce que tant plus l'ame s'avance en esprit, plus elle cesse l'œuvre des puissances ès objets particuliers, se mettant en un seul acte général et pur. Partant, les puissances cessent d'opérer en la manière qu'elles faisoient auparavant pour arriver où l'ame est parvenue, de même que les pieds s'arrêtent après avoir achevé leur journée. Car s'il falloit toujours marcher, on n'arriveroit jamais, et si tout étoit des moyens, quand est-ce qu'on jouiroit des fins et des termes?.... Comme ils ignorent le mys-

tère

tère de cette nouveauté, ils s'imaginent qu'ils demeurent oisifs sans rien faire :.... d'où vient qu'ils se remplissent de sécheresse et de labéur pour tirer le suc qu'ils n'exprimeront plus par là.

L'ame en ce temps a déjà l'esprit de la méditation en substance et en habitude :.... ce que Dieu a aussi coutume de faire sans le moyen de ces actes de méditation (au moins sans qu'il en ait beaucoup précédé), les mettant incontinent en contemplation. De sorte que ce que l'ame tiroit auparavant de fois à autre, travaillant à méditer en des notices particulières, s'est déjà par l'usage tourné en elle en habitude et en substance d'une notice amoureuse, générale, non distincte, ni particulière comme auparavant. C'est pourquoi se mettant en oraison, comme celui qui a déjà puisé l'eau, elle boit à son aise avec suavité, sans qu'il soit besoin des aqueducs des considérations passées. *Montée du Carmel, l.* II. *ch.* XII : *p.* 70 *et* 71.

Ne les trouvant point (ce sont les particularités par formes et images, qui sont l'écorce de l'esprit) en cette quiétude amoureuse et substantielle, où leur ame se veut tenir, où ils n'entendent rien clairement, ils pensent être perdus, et qu'ils consomment le temps en vain, et retournent chercher l'écorce de leur image et de leur discours qu'ils ne trouvent plus, parce qu'elle est ôtée.... Tant moins ils entendent, tant plus ils entrent avant en la nuit de l'esprit..... par où ils doivent passer pour s'unir à Dieu par-dessus tout savoir. *Ibid. ch.* XIV. *p.* 74 *et* 75.

On répond que l'on ne prétend pas que ceux qui

entrent en cette notice amoureuse et simple, doivent du tout laisser la méditation, et ne la procurer plus. Car au commencement qu'ils vont profitant, ils n'ont pas une si parfaite habitude en cette notice, qu'ils se puissent mettre en son acte aussitôt qu'ils voudront, et ne sont pas si éloignés de la méditation, qu'ils ne puissent discourir parfois, comme ils avoient de coutume, trouvant là quelque chose nouvelle. Au contraire, en ces principes, quand nous verrons par les indices déclarés que l'ame n'est pas employée en ce repos ou notice, faudra se servir du discours, jusqu'à ce qu'on ait acquis l'habitude que nous avons dite aucunement parfaite, qui sera, lors qu'aussitôt qu'ils voudront méditer, ils demeurent en cette connoissance de paix sans pouvoir méditer, ni même en avoir envie, car jusqu'à ce qu'on en soit venu là, en cet état qui est des profitans, il y aura tantôt de l'un et tantôt de l'autre. *Ibid. ch.* XV. *p.* 80.

VIE DE LA M. DE CHANTAL.

Ayant demeuré sept ans dans la voie ordinaire des méditations, elle arriva à la sainte contemplation.... Dans les temps qu'elle demeura dans les considérations de l'oraison, elle ne laissa pas de recevoir de grandes faveurs du ciel, et d'être souvent tirée hors de soi-même par de divins et puissans attraits, comme il s'est vu en diverses visions et ravissemens. Mais quand elle fut introduite dans les divins celliers, et endormie par le doux charme de la contemplation dans une manière d'oraison très-pure, elle se trouva séparée de toute autre action que d'un très-simple délaissement de soi-même à la

divine volonté de son époux..... La partie inférieure de son ame eut de grandes résistances à ce paisible repos et sainte oisiveté, voulant toujours faire et agir, quoique sa voie et son attrait fussent d'être totalement passive. Sur quoi son expérimenté maître spirituel, pour l'affermir en ce chemin, lui disoit : N'ayez point soin de vous-même, non plus qu'un voyageur qui est embarqué de bonne foi sur un navire, qui ne prend garde qu'à s'y tenir. *Part.* III. *ch.* IV. *p.* 348, 398 *et suiv.*

Mon très-cher Père, disoit-elle,.... mon esprit en sa cime pointe est en une très-simple unité. Il ne s'unit pas, car lorsqu'il veut faire des actes d'union (ce qu'il ne veut que trop souvent essayer) il sent de l'effort, et voit clairement qu'il ne se faut point unir, mais demeurer uni. L'ame se voudroit servir de cette union pour l'exercice du matin, celui de la sainte messe, préparation à la sainte communion, et actions de grâces pour tous les bénéfices, enfin pour toutes choses, n'étendant sa vue ailleurs; quoiqu'en cette union elle dise quelquefois des prières vocales,.... sans se divertir néanmoins, ni regarder pourquoi elle prie; car elle voudroit ne bouger de là, ne faisant chose quelconque, sinon un certain enfoncement de désir qui se fait quasi imperceptiblement.... Dites-moi, mon très-cher Père, si cela peut satisfaire à Dieu pour tous les actes mentionnés ci-dessus, et ceux auxquels nous sommes obligés..... Le bienheureux lui répondit (1) : Vous êtes comme le petit saint Jean. Tandis que les autres mangent diverses viandes à la table du Sauveur par plusieurs

(1) *Ep.* XIV du l. IV.

considérations et méditations pieuses, vous vous reposez dans le suave sommeil sur sa sacrée poitrine, et pour dernier avis, ne vous divertissez jamais de cette voie..... Sur cet avis et plusieurs autres que cet homme de Dieu lui avoit donnés, elle s'affermit, etc.... et quand par surprise elle y a fait quelques manquemens, voulant agir pour se rechercher soi-même, l'amour l'en a corrigée, ainsi qu'on l'a trouvé écrit de sa main en ces termes : Au sortir de la sainte communion, m'étant voulu mouvoir à faire des actes plus spécifiés que ceux de mon simple regard, entière remise, et anéantissement en Dieu, sa bonté m'en a reprise, et m'a fait entendre que ce n'est qu'amour de moi-même, et que je fais en cela autant de tort à mon ame, que l'on en fait à une personne foible et languissante à laquelle on rompt le sommeil, qui ne peut par après trouver son repos..... L'oraison de cette sainte ame étoit continuelle, ayant un simple regard de Dieu en toutes choses, et de toutes choses en Dieu, une perpétuelle adhérence, un *fiat volontas* sans intermission. *Part.* III. *ch.* IV. *p.* 398 *et suiv.*

M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

Nous appelons un état d'oraison l'habitude fixe et permanente qui prépare l'ame à la faire d'une façon plutôt que d'une autre..... Ainsi l'oraison passive est fixe et perpétuelle en sa manière ; ainsi elle compose ce qui s'appelle un état, et met l'ame dans une sainte stabilité, où elle est sous la main de Dieu de cette admirable manière, qui dans le temps de l'oraison exclut les actes discursifs et les autres, etc.

Instruct. sur les ét. d'or. liv. VII, *n.* XIV : *pag.* 272.

XXXIIe PROPOSITION.

« La contemplation pure et directe est négative, » en ce qu'elle ne s'occupe volontairement d'aucune » image sensible, d'aucune idée distincte et no- » minable, comme parle saint Denys, c'est-à-dire, » d'aucune idée limitée et particulière sur la divi- » nité ; mais qu'elle passe au-dessus de tout ce » qu'il est sensible et distinct, c'est-à-dire compré- » hensible et limité, pour ne s'arrêter qu'à l'idée » purement intellectuelle et abstraite de l'être qui » est sans bornes et sans restriction... Enfin cette » simplicité n'exclut point la vue distincte de l'hu- » manité de Jésus-Christ et de tous ses mystères. » *P.* 186 *et* 188.

NOTE.

Quand je dis, par exemple, que l'homme est charnel en ce qu'il s'attache aux objets sensibles, il est évident que je ne prétends pas dire que tout homme est charnel, mais seulement que tout homme qui est charnel, l'est en ce qu'il s'attache aux biens sensibles. Tout de même quand je dis que la contemplation pure et directe est négative en ce qu'elle ne s'occupe volontairement, etc. il est évident que je ne veux pas dire que toute contemplation pure et directe est négative, mais seulement que toute contemplation pure et directe, et qui est négative, l'est en ce qu'elle ne s'occupe volontairement, etc.

C'est pourquoi la contemplation pure et directe est négative lorsqu'elle ne s'occupe volontairement

d'aucune image sensible, ni d'aucune idée distincte et nominable. Mais elle n'est point négative quand elle se propose librement tout objet que la foi représente. L'une et l'autre espèce ou exercice de contemplation appartient également au genre de la contemplation pure et directe. Ce principe étant posé, toutes les expressions de mon livre s'accordent parfaitement ensemble contre le quiétisme. Il y a une contemplation très-sublime qui n'est point négative, dans laquelle les ames les plus parfaites contemplent très-souvent et très-familièrement Jésus-Christ Dieu et homme, avec chacun de ses mystères en particulier. C'est ce que j'ai inculqué fortement depuis la page 187 jusqu'à la page 199.

AUTORITÉS.

SAINT CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Les pensées différentes n'entrent point (dans la contemplation du gnostique). *Strom. l.* IV. *p.* 530.

Si donc on exclut tout ce qui est corporel, et même ce qu'on appelle incorporel; si nous nous jetons dans la grandeur de Jésus-Christ, et si dans cette séparation nous avançons ensuite jusqu'à son immensité, nous parvenons en quelque manière à l'intelligence du Tout-Puissant, connoissant non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. *L.* V : *p.* 582.

SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE.

L'ame ne parvient à connoître celui qu'elle cherche, que par connoître seulement qu'on ne peut le comprendre, et que toute connoissance de ce qu'on peut comprendre par l'entendement, devient un

empêchement à ceux qui le cherchent. *Sur le Cantique, p.* 360.

SAINT AUGUSTIN.

Nous nous élevions encore par la pensée et par la parole intérieure, admirant vos ouvrages. Nous arrivâmes à nos esprits, et nous passâmes au-dessus, pour atteindre à cette région d'une abondance qui ne tarit jamais, où vous nourrissez éternellement Israël. de votre vérité..... Pendant que nous parlions, et que nous en étions avides, nous y atteignîmes un peu par l'élancement de tout notre cœur. Alors nous soupirâmes, et nous laissâmes là les prémices de l'esprit, attachées comme des marques sur un rivage inconnu où un navire a abordé. Puis nous revinmes à ce son de nos lèvres, dans lequel la parole a un commencement et une fin. Mais qu'y a-t-il de semblable à votre Verbe notre Seigneur qui, étant permanent en lui-même, sans vieillir jamais renouvelle tout.

Nous disons donc : Si le tumulte de la chair, et les images sensibles se taisent dans une ame,.... si l'ame se tait à l'égard d'elle-même, si elle passe au-dessus de soi sans penser à soi; si les songes, si les révélations qui se font par images cessent dans ce silence; si toute parole, tout signe, toute expression passagère cesse entièrement;.... si Dieu parle lui seul, non par ces choses, mais par lui-même pour nous faire entendre sa voix; si nous entendons sans ces choses celui que nous aimons en elles, comme nous le faisons dans ce transport où nous avons atteint par une pensée rapide jusqu'à l'éter-

nelle sagesse permanente au-dessus de tout; si cela continuoit, si on en écartoit toutes les autres visions d'un genre très-inférieur; si celles-là seules ravissoient, absorboient, et plongeoient l'ame dans la joie intérieure, en sorte qu'on eût une vie sans fin, telle que ce moment d'intelligence, vers lequel nous avons soupiré; n'est-ce pas là l'état dont il est dit : *Entrez dans la joie de votre Seigneur? Confess. l.* IX. *c.* X.

SAINT GRÉGOIRE LE GRAND.

Le troisième degré est que l'ame s'élève au-dessus d'elle-même, et qu'elle s'adonne à la contemplation de son auteur invisible. Mais elle ne se recueille nullement en elle-même, si elle n'a auparavant appris à écarter par l'œil intérieur les fantômes ou images terrestres et célestes. *Hom.* XVII *sur Ezéch.*

LA B. ANGÈLE DE FOLIGNY.

L'ame ne voit rien du tout qu'elle puisse exprimer, ni concevoir. Elle ne voit rien, et elle voit entièrement tout, parce que le bien qui est son objet est en ténèbres. Il est d'autant plus assuré et plus supérieur à tout, qu'il est vu dans de plus profondes ténèbres, et qu'il est plus caché..... Tout ce qui peut être conçu est moindre que ce bien..... Quand l'ame voit la puissance, ou la sagesse, ou la volonté divine, que j'ai vu en d'autres temps d'une manière merveilleuse et ineffable, c'est quelque chose d'inférieur à ce bien très-assuré. Car ce bien que je vois, est tout, et toutes ces autres choses ne sont que des parties. Quand on les voit, quoi-

qu'elles soient inénarrables, elles donnent une grande joie qui rejaillit jusque sur le corps. Mais quand on voit de cette façon Dieu en ténèbres, il ne donne ni joie, ni dévotion, ni ferveur d'amour; car le corps n'en est ni saisi, ni ému, ni altéré, comme il a coutume d'être dans les autres vues. C'est l'ame qui voit, le corps ne voit rien, il repose et il dort..... Lors même que je vois ce bien, je ne me ressouviens point, pendant que je suis en lui, de l'humanité de Jésus-Christ, ni de l'homme-Dieu, ni d'aucun objet qui ait une forme. Cependant je vois alors tout, et je ne vois rien. Mais dans la séparation de ce bien, je vois l'homme-Dieu. Il attire mon ame avec une si grande douceur qu'il me dit quelquefois : Vous êtes moi, et je suis vous. Je vois vos yeux, je vois votre face pleine de bonté, lorsque vous attirez et embrassez mon ame d'une manière si intime. Ce qui résulte de ces yeux et de cette face, c'est le bien que j'ai dit que je vois en ténèbres, qui coule du dedans et qui me donne une délectation ineffable. L'ame vit en demeurant dans cet homme-Dieu, et je suis en lui plus long-temps qu'en celui que je vois en ténèbres; mais le bien qui est en ténèbres attire sans comparaison plus mon ame que celui de l'homme-Dieu en qui je suis presque continuellement. *Vie, ch.* IV. *n.* 72, 73, 76, 77.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

Ils n'osent et ne savent quitter ces moyens palpables qu'ils ont accoutumé, et s'efforcent encore de les garder, voulant aller par leur considération et

méditation de formes..... Cet aliment ne consiste pas à travailler avec l'imagination, mais à tenir l'ame en repos, et à la laisser à sa quiétude, ce qui est plus spirituel; parce que tant plus l'ame s'avance en esprit, tant plus elle cesse l'œuvre des puissances ès objets particuliers, se mettant en un seul acte général et pur. *Montée du Carmel. liv.* I, *ch.* XII. *p.* 70.

Ce que l'ame tiroit auparavant de fois à autre, travaillant à méditer en des notices particulières, s'est déjà usé par l'usage, déjà tourné en elle en habitude et en substance d'une notice générale, non distincte ni particulière comme auparavant. *Ibid. ch.* XIV. *p.* 74.

Plusieurs..... pensant que le nœud de l'affaire consiste à discourir, et à entendre des particularités par formes et images, qui sont l'écorce de l'esprit, ne les trouvant point en cette quiétude amoureuse et substantielle, où leur ame se veut tenir, où ils n'entendent rien clairement, ils pensent être perdus, et ils consument le temps en vain, et retournent chercher l'écorce de leur image et discours. *Ibid. ch.* XIV : *p.* 75.

Cette étude d'oublier et de laisser les notices et figures, ne s'entend jamais de Jésus-Christ et de son humanité; car encore que quelquefois, au haut de la contemplation et de la simple vue de la divinité, l'ame ne se souvienne de cette très-sainte humanité, parce que Dieu a élevé l'esprit de sa main à cette comme confuse et très-surnaturelle connoissance, néanmoins il ne faut aucunement faire diligence de l'oublier, attendu que sa vue et méditation amou-

reuse aidera à tout ce qui est bon, et qu'on montera plus aisément par elle au haut de l'union. *Montée du Carmel, liv.* III, *ch.* I : *p.* 153.

BLOSIUS.

Enfin toute image ou pensées des choses passagères, même des anges, et de la passion du Seigneur, ou toute pensée intellectuelle, est à l'homme en cette vie un obstacle, lorsqu'il veut s'élever à l'union mystique avec Dieu, qui est au-dessus de toute substance et de toute intellection. Dans cette heure-là il faut éviter et laisser ces sortes de pensées et d'images saintes, (qui en d'autres temps sont reçues et conservées très-utilement) parce qu'elles mettent quelque milieu entre Dieu et l'ame. C'est pourquoi que le contemplatif qui désire arriver à l'union, aussitôt qu'il se sent enflammé d'un fort amour de Dieu, et enlevé en haut, retranche les images; qu'il se hâte d'entrer dans le sanctuaire et dans le silence éternel, où il y a une opération toute divine, et non humaine. I *App. Inst. ch.* XII. *p.* 325.

Le fond caché de l'ame..... est entièrement simple, essentiel et uniforme. En lui il n'y a point de multiplicité, mais l'unité ou les trois puissances supérieures n'en font qu'une. Ici règne une tranquillité et un silence suprême, parce qu'aucune image ne peut jamais atteindre jusque là. *Ibid. c.* XII. §. 4.

NOTE.

Ce grand contemplatif, si révéré dans son siècle, parle avec beaucoup moins de précaution que moi, puisqu'il exclut généralement, et en termes abso-

lus, de *l'union mystique*, la mémoire des mystères de Jésus-Christ; au lieu que je ne l'exclus que de la seule contemplation négative, qui n'est qu'une espèce particulière de la contemplation pure et directe; et que je reconnois Jésus-Christ avec ses mystères rendu présent par la foi, comme étant l'objet de la plus pure, de la plus simple et de la plus sublime contemplation. La plupart des autres saints contemplatifs ont parlé de même que celui-ci, en excluant de la contemplation parfaite et union mystique tout autre objet que la divinité.

M. DE MEAUX.

Si l'on disoit qu'absorbé dans la divinité, il y a certains momens où la pensée ne s'occupe pas d'un Dieu fait homme, il n'y auroit là rien d'impossible. *Inst. sur les ét. d'or. liv.* II, *n.* 2 : *pag.* 84.

Les scolastiques demeurent d'accord que la plus parfaite contemplation de la nature divine, est celle où on la regarde selon les notions les moins resserrées, comme celles d'être, de vérité, de bonté, de perfection : tant à cause que ces notions sont en effet celles qui sont les plus pures, les plus intellectuelles, les plus abstraites, les plus élevées au-dessus de ces images corporelles que l'Ecole appelle fantômes, qu'à cause aussi que par leur universalité elles font en quelque façon mieux entendre l'universelle perfection de Dieu dans toute son étendue, que ne font les idées plus particulières et plus restreintes de juste, de sage, de saint. C'est l'excellente doctrine de Scot et de Suarez; et j'avoue que dans ces idées Dieu est l'être même, Dieu est la

bonté, ou, comme il a dit à Moïse, il est tout le bien; on lui attribue davantage d'une certaine manière les perfections infinies, qui sont comprises confusément et universellement dans ces notions abstraites; par où aussi l'on excite plus cette admiration, cet étonnement, ce silence par où commence la contemplation. *Ibid. n.* 16 : *pag.* 97.

NOTE.

Par ces paroles l'auteur déclare absolument que la contemplation négative, qui exclut l'humanité de Jésus-Christ avec ses mystères, et même les perfections avec les attributs divins, est plus parfaite que l'autre contemplation qui embrasse tous les objets présentés par la foi. Pour moi, j'ai dit seulement que l'ame doit contempler tantôt de l'une et tantôt de l'autre façon, suivant que la grâce l'y invite, sans préférer une espèce de contemplation à l'autre. J'ai ajouté que dans la plus sublime contemplation les ames parfaites sont très-souvent et très-familièrement occupées de Jésus-Christ.

XXXIIIe PROPOSITION.

« Les ames contemplatives, sont privées de la vue » distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ en » deux temps différens; mais elles ne sont jamais » privées pour toujours en cette vie de la vue simple » et distincte de Jésus-Christ. Premièrement, dans » la ferveur naissante de leur contemplation, cet » exercice est encore très-imparfait; il ne représente Dieu que d'une manière confuse..... Secondement, une ame perd de vue Jésus-Christ dans

» les dernières épreuves, parcè qu'alors Dieu ôte à » l'ame la possession et la connoissance réfléchie de » tout ce qui est bon en elle, pour la purifier de » tout intérêt propre. » *P.* 194 *et* 195.

NOTE.

Les ames saintes ne sont jamais privées pour toujours en cette vie *de la vue simple et distincte de Jésus-Christ.* Mais elles sont privées d'une manière passagère de la *vue sensible et distincte* du Sauveur. Etre privé de la *vue distincte*, c'est n'en avoir qu'une vue confuse, c'est-à-dire moins distincte. Or il est certain que les ames contemplatives, en deux cas différens, n'ont qu'une vue confuse ou moins distincte de Jésus-Christ; 1° dans la ferveur d'une contemplation naissante, et imparfaite; 2° dans la profonde nuit des dernières épreuves. Ces deux cas passagers ne sont point des états. Aussi ne les ai-je appelés que *des temps et des cas*, et non des états. Faut-il s'étonner que dans le premier cas la contemplation imparfaite donne une vue plus confuse ou moins distincte que celle d'une parfaite contemplation. D'ailleurs, en ce premier cas, il n'est point question d'une privation de Jésus-Christ qui arrive hors les temps de la contemplation actuelle. Dans les intervalles où cette contemplation cesse, on peut voir fréquemment et clairement Jésus-Christ. On n'en exclut cette vue claire que parce que *l'ame y étant comme absorbée dans la douceur sensible, retomberoit dans le raisonnement de la méditation, d'où elle ne fait que sortir.* Pour le second cas, faut-il s'étonner que dans les dernières épreuves on ne voie

plus Jésus-Christ que confusément, puisque l'ame croit y avoir tout perdu, que toute lumière s'est retirée, et que toute grâce est loin d'elle, comme dit Blosius, après tant d'autres? Si elle conservoit alors une contemplation distincte de Jésus-Christ, elle ne pourroit jamais tomber dans une privation si terrible, et dans une apparence de désespoir; ainsi l'épreuve ne seroit jamais une épreuve véritable. J'ai dit néanmoins que l'ame dans ces épreuves extrêmes, « n'est pas dans toute leur durée sans in- » tervalles paisibles, où certaines lueurs de grâces » très-sensibles sont comme des éclairs dans une » profonde nuit d'orage (1). » Ainsi il demeure dans ces deux cas une vue claire et sensible de Jésus-Christ. Pour l'état de transformation, j'y mets dans la contemplation actuelle la plus pure et la plus directe une vue très-familière et presque continuelle de Jésus-Christ et de ses mystères.

Pour le premier cas des ames qui n'ont qu'un premier attrait de contemplation imparfaite.

AUTORITÉS.

SAINT DENYS.

Les ames qui sont transformées en Dieu, unies à lui de cette façon, imitent, autant qu'elles le peuvent, les anges; car par la cessation de toute opération intellectuelle, se trouve l'union de ces ames déifiées dans la lumière suprême. Elles louent Dieu d'une manière très-propre, par la négation de toutes les choses qui existent..... Il faut louer cette essence

(1) *Max.* p. 82.

comme abstraite..... de toute imagination,.... opinion, nom, discours, pensée, intelligence, substance, etc. On loue Dieu, comme n'ayant aucun nom. *De divin. nomin. c.* I.

CASSIEN.

Que l'ame s'attache sans cesse à cette formule (*savoir : Deus, in adjutorium meum intende, etc.*), jusqu'à ce qu'étant affermie par cette méditation continuelle et sans interruption, elle se défasse des richesses, et de l'abondance de toutes les pensées, et les rejette, en sorte qu'étant resserrée dans la pauvreté de ce verset, elle parvienne par une pente facile à cette béatitude évangélique qui tient le premier rang entre les autres béatitudes. *Bienheureux,* dit-il, *les pauvres d'esprit,....* et qu'ainsi s'élevant par la lumière divine à la science de Dieu, qui prend les diverses formes, elle commence ensuite à être engraissée des plus sublimes et plus sacrés mystères. *Conf.* X. *c.* II.

SAINT BONAVENTURE.

Dans cette sagesse,... quittez les sens et les choses sensibles, les choses intelligibles et non intelligibles, etc. De là vient que cette sagesse, sans méditation ni recherche précédente, enlève en haut l'affection de l'ame qui est éprise d'amour; de là vient qu'il ne faut alors penser, ni aux créatures, ni aux anges, ni à la Trinité, parce que cette sagesse veut s'élever, non par une méditation qui y prépare, mais par les désirs amoureux, et par l'aspiration. *Myst. theol. quæst. unic. p.* 685.

SAINTE

SAINTE THÉRÈSE.

Quand Dieu veut suspendre toutes les puissances, comme nous avons vu dans les manières d'oraison que nous avons rapportées, il est évident qu'encore que nous ne le voulions pas, CETTE PRÉSENCE NOUS EST ÔTÉE : mais pour lors, qu'elle soit ravie ; à la bonne heure. Heureuse telle perte, qui est pour JOUIR DAVANTAGE de ce que nous semblons perdre ! Parce que l'ame s'emploie toute à aimer celui que l'entendement s'est tant peiné de connoître ; elle aime ce qu'il n'a pu comprendre, et elle jouit de ce dont elle ne pourroit avoir une si parfaite jouissance, si elle ne se perdoit soi-même pour se gagner davantage, comme j'ai déjà dit. Mais que nous autres, par notre artifice, et par nos propres diligences, nous nous accoutumions à ne point procurer de toutes nos forces, que nous ayons toujours devant nous cette très-sainte humanité, c'est ce que je dis que je ne peux approuver. *Vie, ch.* XXII.

C'est une chose de grande importance, que, puisque nous sommes hommes, de nous le représenter comme homme pendant que nous vivons en ce monde..... C'est un petit défaut d'humilité, de vouloir élever l'ame avant que Dieu l'élève, et de ne se contenter pas de méditer une chose si précieuse, bref, de vouloir être Marie avant que d'avoir travaillé avec Marthe. Quand notre Seigneur veut qu'elle soit Marie, bien que ce soit dès le premier jour, il n'y a rien à craindre. Mais quant à nous autres, humilions-nous. *Ibid.*

Jésus-Christ est un bon ami ; car nous le voyons

homme, nous le considérons avec nos foiblesses et nos travaux; et lors il nous sert de compagnie : à quoi si on tâche de s'accoutumer, après il est fort facile de se trouver près de lui, quoiqu'il y aura des temps qu'on ne pourrra faire ni l'un ni l'autre. *Ibid.*

Vous croirez aussi peut-être que celui qui jouit de choses si hautes, ne méditera plus dans les mystères de l'humanité de notre Seigneur, d'autant qu'il s'exerce totalement dans l'amour. C'est une matière dont j'ai traité amplement autre part, où quoique j'aie été contredite, et qu'on m'ait dit que je ne l'entends pas, pour ce que ce sont des voies par lesquelles notre Seigneur conduit les ames; et lorsqu'on a passé l'état des commençans, il est meilleur de traiter des choses de la divinité, et de fuir les corporelles; si est-ce qu'ils ne me feront jamais croire que ce soit un bon chemin. VIe *Dem. c.* VII.

Nous avons besoin..... de la compagnie de ceux qui, vivant dans cette chair corruptible, ont fait des œuvres si héroïques pour Dieu. Combien plus, je vous prie, devons-nous ne nous point séparer de propos délibéré de tout notre bien et remède, qui est la très-sacrée humanité de notre Seigneur Jésus-Christ. *Ibid.*

Pour moi, je ne peux me persuader qu'ils le fassent, mais c'est plutôt qu'ils ne s'entendent pas; et ainsi ils se nuiront et encore aux autres. *Ibid.*

Il y a des ames, et en bon nombre, qui ont traité avec moi de cette matière, qui ayant été élevées à la contemplation parfaite, y voudroient toujours demeurer; ce qui toutefois ne peut être; mais cette

grâce de notre Seigneur les laisse en tel état qu'elles ne peuvent après discourir des mystères de la passion et de la vie de notre Seigneur Jésus-Christ comme auparavant. Pour moi, je n'en sais point la cause; mais cela est FORT ORDINAIRE que l'entendement DEMEURE PLUS INHABILE POUR LA MÉDITATION. Je crois que cela vient de ce que comme en la méditation tout tend à chercher Dieu, lorsqu'on l'a une fois trouvé, et que l'ame est accoutumée à le chercher par l'opération de la volonté, elle ne veut plus se lasser avec l'entendement en cette sainte recherche; et ainsi il me semble que comme la volonté est déjà embrasée, cette puissance généreuse voudroit ne se point servir de cette autre, s'il lui étoit possible, en quoi elle ne fait pas mal. Mais cela lui sera impossible jusqu'à ce que l'ame arrive à ces dernières demeures; autrement elle ne fera que perdre son temps, parce que la volonté a besoin souvent d'être aidée de l'entendement pour s'enflammer. *Ibid.*

Il est vrai que celui que notre Seigneur met dans la septième demeure n'a besoin de faire cette diligence que rarement, ou presque jamais, pour la raison que j'en dirai..... Mais ce lui est une chose très-ordinaire, de marcher toujours avec notre Seigneur Jésus-Christ par une manière admirable, où l'humanité et la divinité conjointes sont toujours sa compagnie. *Ibid.*

Ces ames, possible répondront qu'elles ne peuvent s'arrêter en ces choses, et suivant ce qui a été dit, qu'elles auront aucunement raison. Mais vous savez que discourir avec l'entendement est une chose

différente de ce qui n'est que simple représentation de la mémoire à l'entendement. *Ibid.*

C'est cette oraison (la méditation) en laquelle je dis que les ames que Dieu a élevées à des choses surnaturelles et à la parfaite contemplation, ont raison de dire qu'elles ne peuvent s'exercer. *Ibid.*

NOTE.

Il résulte quatre choses de tous ces passages. 1° Je ne suis responsable que d'un simple fait que j'ai raconté d'une manière nue et historique sur l'expérience des contemplatifs. Ils disent que les ames encore imparfaites qui commencent à être attirées à la contemplation, ne peuvent d'ordinaire méditer les mystères de Jésus-Christ, parce que l'ame fatiguée de l'opération discursive ne voudroit que contempler, et que *la volonté généreuse puissance* voudroit donner tout le temps de l'oraison au simple amour qu'elle a déjà goûté; mais il y a alors un empressement dans l'ame, et une imperfection dans sa contemplation. 2° Il n'est jamais permis de nous *séparer de propos délibéré* de Jésus-Christ, ni de nous accoutumer par notre *industrie et diligence propre* à ne point procurer de toutes nos forces sa présence. 3° Quoique la volonté *puissance généreuse* veuille tout faire seule, et sans employer le discours de l'entendement, ces ames ont néanmoins alors encore besoin de quelque opération discursive, jusqu'à ce qu'elles arrivent aux *dernières demeures*. 4° Dans l'état de la plus sublime contemplation, quoiqu'il ne faille plus employer le discours, la mémoire représente néanmoins simplement à l'entendement les

mystères de Jésus-Christ. Ainsi ces ames sont dans une société très-familière et presque continuelle avec Jésus-Christ Dieu et homme. Il n'y a personne qui ne voie clairement que tout ceci est tiré de mon texte; car j'ai dit que l'humanité de Jésus-Christ, présentée à l'ame par la pure foi, est un objet très-familier dans la plus haute contemplation. J'ai voulu seulement que cet objet fût alors vu par un regard simple et amoureux, en retranchant le travail méthodique, ou opération discursive.

D. BARTHÉLEMY DES MARTYRS, *archevêque de Brague.*

Plusieurs estiment que cette union peut être empêchée par toute image, même utile de sa nature, telle que les images de l'humanité de Jésus-Christ et des divins attributs. Ceci doit être néanmoins entendu d'une manière sobre et précautionnée, de peur que l'erreur ne s'y glisse. Car si vous entendez par là que ces images se présentent à l'entendement lorsqu'il est déjà immédiatement dans la quiétude, et qu'il jouit de la pure union divine, en sorte que l'ame retienne ces images; si on ajoute qu'en ce temps-là il ne faut point s'arrêter à elles, ni à ce qu'elles représentent, mais que, parlant en rigueur, l'ame doit véritablement fermer les yeux à de tels objets, il faut nécessairement avouer que cela est vrai; car s'arrêter à ces choses, et se distraire par elles, c'est s'opposer à son avancement dans l'union immédiate avec Dieu. Mais si on veut dire que ces images, toutes les fois qu'elles se présentent à l'ame qui contemple purement et qui aime Dieu, empê-

chent, retardent et affoiblissent la vigueur et la perfection de l'union, je crois cela faux. 2. *P. Comp. c.* XI, §. 2.

NOTE.

Ce pieux et savant contemplatif exclut des actes de la parfaite contemplation où l'ame est immédiatement unie à Dieu, l'attention à Jésus-Christ et à ses mystères; mais il ne l'exclut pas de l'état de cette ame; parce qu'il suppose qu'elle n'est pas toujours actuellement dans cette contemplation la plus sublime, où l'union est immédiate. Il est visible que j'ai parlé plus sobrement que lui. 1° Je n'ai mis cette exclusion que pour le temps où l'on exerce actuellement la contemplation négative. 2° J'ai voulu que cette exclusion n'empêchât point la familière et presque continuelle vue de Jésus-Christ dans la plus haute contemplation des ames transformées.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Il est vrai ce que vous dites, qu'il y a des ames lesquelles ne peuvent s'arrêter ni occuper leurs esprits sur aucun mystère, étant attirées à certaine simplicité toute douce, qui les tient en grande tranquillité devant Dieu, sans autre considération que de savoir qu'elles sont devant lui et qu'il est tout leur bien. Elles peuvent demeurer ainsi UTILEMENT, CELA EST BON; mais, généralement parlant, il faut faire que toutes les filles commencent par la méthode de l'oraison qui est la plus sûre, et qui porte à la réformation de vie et changemens de mœurs, qui est celle que nous disons qui se fait autour DES MYSTÈRES de la vie et de la mort de notre Seigneur. On

y marche en assurance. Mais les autres manières d'oraison plus relevées, SINON QUE DIEU LES DONNE ABSOLUMENT, je vous prie que l'on ne s'ingère point de soi-même, et sans l'avis de ceux qui conduisent. *Entret.* XVIII. *p.* 327 *et* 329.

Pour le cas des dernières épreuves.

AUTORITÉS.

SAINT AUGUSTIN.

On voit par là combien il est vrai que nulle chose ne doit nous arrêter. Puisque le Seigneur même, en tant qu'il est la voie, a voulu non pas nous arrêter, mais que nous passassions au-delà, de peur que nous ne nous attachions avec imperfection aux choses temporelles qu'il a faites pour notre salut, afin que nous méritions de parvenir à lui-même qui a délivré notre nature des choses temporelles, et qui l'a élevée à la droite du Père. *De Doct. Christ. lib.* I, *n.* 38.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

Quand cette contemplation purgative serre et étreint, l'ame sent fort au vif l'ombre de la mort, des gémissemens et douleurs de l'enfer, qui consistent à se sentir sans Dieu, etc. *Obsc. Nuit. liv.* II, *ch.* VI.

Il est requis en premier lieu, que généralement elle se voie et sente éloignée et privée de tous ses biens. Et qu'il lui semble d'en être si loin, qu'elle ne puisse se persuader d'y arriver jamais, ains que tout bien est passé et perdu pour elle : *Ibid. ch.* IX.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Prenez courage : car s'il vous a dénuée des consolations et sentimens de sa présence, c'est afin que sa présence même ne tienne plus votre cœur, mais lui et son bon plaisir, comme il fit à celle qui le voulant embrasser et se tenir à ses pieds, fut renvoyée ailleurs. *Epit.* LXXVII. *liv.* IV. *p.* 171.

BLOSIUS.

Il croit avoir tout perdu. C'est pourquoi étant tombé dans une profonde tristesse et dans un horrible désespoir, il dit :.... J'ai perdu toute lumière; toute grâce s'est retirée de moi..... Mais être privé intérieurement de Dieu est une peine qui surpasse incomparablement toutes les autres. *Instit. spirit. append.* I. *c.* I. *p.* 331.

CONCLUSION.

Je n'ai rapporté ici qu'une très-petite partie des expressions des saints auteurs, pour en faire une espèce d'essai. Ce petit recueil suffit pour montrer que les plus fortes expressions de mon livre le sont beaucoup moins que celles de ces maîtres de la vie spirituelle. Il y a même, dans les passages que j'ai rapportés, beaucoup de choses que le lecteur ne doit pas prendre à la lettre; tant elles iroient loin au-delà des bornes. Je crois qu'on s'apercevra que mes propositions, loin d'être aussi fortes que les passages auxquels je les compare, en sont des espèces d'explications, pour les tempérer, et pour empêcher que les mystiques indiscrets, les prenant à la lettre, n'en fassent un mauvais usage.

Si quelqu'un entreprend d'attaquer ce recueil d'expressions des saints, il doit songer que je suis prêt de lui en fournir cinq cents autres des saints, qui ne sont pas moins forts. De plus il doit observer qu'il n'y a que trois manières sérieuses de réfuter cet ouvrage. La première est de prouver que j'ai cité faussement les saints. La seconde est de prouver que la lettre des passages des saints prise séparément du texte sonne plus que la lettre des miens prise de même. La troisième est de prouver que les livres des saints ont des correctifs qui manquent dans le mien.

De la première sorte de preuves.

Quand même, par mégarde, il m'auroit échappé des citations mal faites, il ne faudroit pas s'en étonner. De tels mécomptes sont excusables pour un homme vivement attaqué, qui se défend toujours à la hâte, pour parer à des coups de surprise, surtout quand il s'agit d'une si grande multitude d'auteurs, dont les livres lui manquent souvent dans leurs langues originales. Ajoutez que mes éditions se font loin de moi, sans que je puisse revoir les épreuves, ni les faire exactement corriger. Tout part pour Rome avec précipitation. Au contraire, mon adversaire est maître du temps. Il a le crédit de presser et de retarder à son gré pour en tirer ses avantages. Il est à Paris au milieu des livres et des secours; les éditions se font sous ses yeux. Ces faits étant posés, que concluroit-on, quand même il y auroit beaucoup de fautes dans ce grand nombre de citations que j'ai faites? Supposons donc sans preuve qu'il faille re-

trancher trente passages mal cités. Il en restera encore trois cents, qui prouveront plus que je ne veux. Je ne sentirai point ce qu'on m'ôtera, tant ce qui restera sera au-delà de tous mes besoins. De plus, je remplacerai au centuple par de nouveaux passages, ceux qu'on m'aura disputés.

De la seconde sorte de preuves.

Pour savoir si les expressions des saints prises séparément de leur texte sonnent plus que les miennes dans la rigueur de la lettre, je m'en rapporte, non-seulement au jugement du sage lecteur, mais encore à mon propre adversaire, qui n'oseroit nier un fait si évident. Il dira peut-être que j'ai mal extrait les propositions des saints. Mais quand même il auroit quelque prétexte de le dire, cette plainte ne prouveroit rien. Ce n'est pas de quoi il est question. Ce seroit éluder une preuve courte et décisive, par une longue discussion. Outre que je pourrois me plaindre avec bien plus de raison qu'il a mal extrait mes propositions, en les séparant de tous leurs correctifs qui sont d'ordinaire dans la même page; de plus, qui ne voit combien sa méthode de m'attaquer est insoutenable, puisqu'on peut faire aux plus saints auteurs tout ce qu'il me fait, en séparant les propositions de la suite du texte qui les tempère? Ce qui est certain, c'est que, si on sépare des propositions du corps du texte, on peut extraire du texte des saints des propositions innombrables beaucoup plus fortes que les miennes. Au reste, si on trouve, dans une si grande multitude de passages, quelques expressions des saints qui paroîtront peut-être un peu moins fortes

que quelques-unes des miennes, il ne faut pas s'en étonner. Ceux qui disent les choses les plus fortes, ne le disent pas toujours précisément dans les mêmes termes. Mais c'est toujours le même esprit, et les expressions un peu moins fortes ne laissent pas d'aider les autres en certains points. Enfin le tout fait un langage beaucoup plus fort, et moins précautionné que celui de mon livre. Ainsi mon livre ne peut passer, ni pour ambigu, ni pour périlleux, pendant que ceux des saints seront regardés comme les pures sources de la vie spirituelle. Leurs propositions paroîtront toujours moins précautionnées que les miennes, pour éloigner le lecteur du danger d'illusion.

De la troisième sorte de preuves.

Je n'ai garde de dire qu'on ne trouve point dans les saints auteurs les correctifs nécessaires, pour tempérer leurs propositions les plus fortes. On trouvera dans leurs ouvrages des endroits qui expliquent ceux où ils paroissent exclure de l'état de perfection l'espérance et les autres vertus inférieures à la charité. On y trouvera tout de même de quoi tempérer tout ce qui semble aller trop loin sur les autres points de doctrine. Mais si les saints ont des correctifs suffisans, je ne crains pas de dire que mon livre en a d'évidens, qui vont jusqu'à des répétitions innombrables. Il n'est pas question du vrai sens des paroles des saints. Ce seroit vouloir disputer sur ce qui n'est pas l'état de la question. Nous ne doutons point de part ni d'autre que les saints n'aient voulu exprimer la plus pure doctrine, et qu'ils n'aient eu horreur des impiétés du quiétisme. Disputer de leur sens, que personne ne met en doute, c'est donner visiblement le

change, et se jouer du lecteur. Il s'agit non du sens de ces excellens livres, mais de leurs expressions. Or je soutiens (en supposant toujours leur sens très-pur) que leurs expressions sont beaucoup plus fortes que les miennes; d'où je conclus que mon sens doit être jugé aussi pur que le leur, puisque je l'ai exprimé par des termes encore plus tempérés et plus précautionnés, et que mes correctifs sont encore plus précis, plus clairs et plus fréquens que ceux de ces grands maîtres de la vie spirituelle.

Au reste, je donne le choix à M. de Meaux. Veut-il se fixer à attaquer certaines propositions de mon livre, sans les joindre au texte? Ou bien veut-il que nous joignions les propositions au texte d'où elles sont tirées, et où elles demandent à être réunies, pour y trouver leur sens propre et naturel? S'il veut, comme il est bien juste, joindre chaque membre à son corps, et juger de chaque proposition par le texte qui le précède et qui le suit, nous sortons du simple examen des propositions détachées, et nous rentrons dans l'examen du livre entier. Je conviens qu'en ce cas il faudra tout de même examiner les ouvrages ascétiques des saints en prenant toute la suite du discours. Mais il ne s'agira plus de qualifier aucune proposition détachée. Si au contraire M. de Meaux veut prendre en toute rigueur chaque proposition tirée de mon livre, en la séparant de tout ce que le livre lui donne d'adoucissement et de précaution, je dis que quand on prendra de même les propositions des saints, on leur fera dire encore plus facilement tout ce qu'ils n'ont jamais prétendu dire, pour enseigner les impiétés du quiétisme. De quelque côté que M. de Meaux se tourne, il tombe donc

dans un inconvénient qui ruine sa cause sans ressource, et qui met la mienne en pleine sûreté. Tout ce qu'il dira contre mes propositions, se tournera à plus forte raison contre celles des saints qui sont plus fortes, et moins précautionnées. Tout ce qu'il dira pour justifier les expressions des saints, se tournera malgré lui pour les miennes, qui sont plus douces et plus précautionnées que celles des saints. Je le laisse donc travailler, étant bien assuré par avance, qu'il ne pourra travailler que pour moi contre son intention. Les saints se trouveront toujours entre lui et moi. Aucun de ses coups ne peut porter jusque sur moi, sans avoir percé la sainte troupe des amis de Dieu. Il ne peut les respecter ni les expliquer, sans épargner et sans expliquer malgré lui tout le fond de mon livre.

Dès qu'il voudra expliquer les saints, en ajoutant à leurs propositions détachées la suite du texte, je demande qu'on me fasse la même justice. De quel droit pourroit-il vouloir qu'on me la refuse? Y a-t-il dans la maison de Dieu deux poids et deux mesures? Me refusera-t-on, pour me justifier, une chose dont les saints mêmes ont encore plus besoin que moi? Me fera-t-on un crime de ce que mon livre a besoin qu'on explique un très-petit nombre d'expressions par d'autres, claires, précises et invincibles, dont la plupart sont tout auprès, puisque les plus saints livres ont encore plus de besoin que le mien qu'on les lise avec cette équité? Mon livre sera-t-il le seul, où l'on sera en droit de deviner des impiétés, que le texte condamne clairement dans toutes les pages? Mon livre sera-t-il le seul, dans lequel il sera permis de tronquer des morceaux,

pour leur faire dire ce qu'ils ne peuvent jamais dire, quand on ne les ôte point de leur place naturelle, hors de laquelle je ne les reconnois plus?

Qu'est-ce donc que M. de Meaux peut dire? S'il rejette encore tous mes correctifs, en disant que ce sont *des contradictions et des faux-fuyans*, il faudra qu'il dise aussi que les saints se sont contredits, et qu'ils ont caché dans une page l'erreur qu'ils avoient enseignée dans l'autre. Il faudra aussi qu'il les accuse de s'être contredits dans les mêmes lignes, comme il m'en accuse. Il ne peut l'éviter, puisque les propositions des saints sont plus fortes que les miennes, et que leurs correctifs sont moins clairs et moins fréquens. Que s'il n'ose accuser les élus de Dieu, et si au contraire il se croit obligé à les justifier en prenant leurs correctifs, non pour des contradictions, mais pour des correctifs véritables, en quelle conscience, ou plutôt sur quel prétexte fera-t-il rejeter mes correctifs plus forts et plus fréquens que ceux des saints, pour tempérer des propositions moins fortes que les leurs? L'Eglise a-t-elle jamais traité ainsi un évêque vivant; un évêque qui est si soumis et si zélé pour le saint Siége; un évêque qui s'est déclaré sans ménagement contre l'illusion, qui a parlé avec plus de précaution que les saints ne l'ont fait contre les fanatiques de leur temps; à qui on ne peut reprocher que d'avoir combattu pour les écoles, contre M. de Meaux, sur la charité; enfin, qui, loin de favoriser l'illusion, la réprime jusque dans la source, en réfutant les impuissances absolues presque perpétuelles, que M. de Meaux met dans l'état passif pour tous les actes sensibles de religion?

Ce prélat dira que les saints expliquent eux-mêmes

certaines expressions dures et dangereuses, dont ils se sont servis. Ici je prie le lecteur de me souffrir. Je vais parler *comme un homme qui n'a point de sagesse.* Les saints ont parlé fortement : j'ai parlé moins fortement qu'eux. Ils se sont expliqués eux-mêmes : je me suis expliqué encore plus qu'eux. Ils ont ajouté des correctifs ; j'en ai mis à proportion, dans un livre très-court, de plus forts et de plus nombreux que les leurs. Ils ont détesté l'illusion : je l'ai détestée avec des termes encore plus rigoureux. Ils ont réfuté les impiétés sur lesquelles on est alarmé : c'est ce qui est le plus fort pour moi, de voir que, craignant pour leurs temps et pour leurs pays, toutes les mêmes erreurs qu'on craint en nos jours, ils n'ont pas laissé de parler sur le pur amour encore plus fortement que moi. Mais enfin j'ai réfuté les mêmes impiétés qu'eux, et avec plus de précaution.

Si M. de Meaux veut comparer de bonne foi propositions à propositions détachées, ou livre entier à livre entier, la comparaison fera bientôt une décision claire. Si au contraire il veut tronquer mes passages, et rapporter ceux des saints dans toute l'étendue nécessaire pour les justifier ; s'il veut faire valoir tous les correctifs des saints, et rejeter tous les miens, comme des contradictions extravagantes, ou des faux-fuyans subtils, la comparaison ne sera plus une comparaison véritable. Il n'en sauvera pas même les apparences. Il sera convaincu de vouloir mettre dans le sanctuaire deux poids et deux mesures. Il se fera du mal sans pouvoir m'en faire, en m'attaquant dans une cause qui m'est commune avec tant de saints.

On dira peut-être que ce qui étoit bon dans les saints auteurs est devenu dangereux dans mon livre, pour un temps où les Quiétistes empoisonnent toutes ces expressions. Mais ceux qui parleront ainsi se laissent trop frapper d'un mal présent, et perdent de vue d'autres inconvéniens qui sont encore bien plus à craindre. Ils se trompent même dans le fait. Saint Clément d'Alexandrie a écrit les Stromates contre les faux Gnostiques, secte de son temps, pour le moins aussi fanatique, aussi imprudente, aussi contagieuse, et aussi hypocrite que celle des Quiétistes leurs successeurs. Cassien et les autres auteurs ascétiques ont écrit dans un temps où il y avoit beaucoup de faux et de pernicieux Ascètes. Les saints mystiques qui ont écrit depuis quatre cents ans ont tous détesté et réfuté les rêveries impies des Béguines et des Béguards. Sainte Thérèse, le B. Jean de la Croix, Avila, Rodriguez, etc. ont écrit en Espagne pendant que les Illuminés s'étoient élevés dans l'Andalousie. En réfutant ces erreurs détestables, ces saints auteurs n'ont pas cru devoir affoiblir aucune des plus fortes expériences de la vie intérieure, et ils ont conservé tout ce qu'il y avoit de plus surprenant dans le langage mystique. Voudrions-nous être plus sages qu'eux? Seroit-ce être sage avec sobriété? L'impiété folle des Quiétistes, qui ont renouvelé les erreurs de ces anciennes sectes, nous fera-t-elle dissimuler ce que les saints ont soutenu, malgré les excès des Gnostiques, des Béguards et des Illuminés? Rougirons-nous de parler des opérations de la grâce, comme ces saints en qui elle a opéré tant de merveilles? Ferons-nous triompher les Quiétistes en leur abandonnant

abandonnant ce langage des saints, qui est consacré depuis tant de siècles, et que l'Eglise a approuvé avec tant d'éloges ? Leur donnerons-nous occasion de dire qu'on n'a pu commander effectivement et précisément leurs maximes et leurs expressions, sans condamner celles de tant de saints? Est-ce là le remède par lequel on veut guérir les ames de l'illusion ? Ce remède ne seroit-il point un poison mortel ? Plus les Quiétistes veulent abuser du langage des saints, plus il faut être jaloux de le conserver, de le justifier, et de montrer combien il est opposé aux erreurs qu'on y voudroit craindre. L'Eglise romaine même a un intérêt capital de soutenir ce langage, qu'elle a, pour ainsi dire, tant de fois canonisé avec les saints qui l'ont parlé dans leurs écrits. Autrement les hérétiques, les libertins, et tous les autres hommes peu affectionnés au saint Siége, ne manqueroient pas de dire que cette Eglise varie selon les temps, qu'elle cède aux impressions passagères, et qu'elle censure aujourd'hui ce qu'elle donnoit hier pour la règle de la perfection. Par exemple, elle paroîtroit condamner dans mon livre des propositions qui sont visiblement bien plus précautionnées, que plusieurs de saint François de Sales, dont elle dit dans son office solennel : « Par ses écrits pleins d'une » doctrine céleste il a éclairé l'Eglise, et a montré » un chemin assuré et uni pour arriver à la perfec- » tion. » Je laisse à juger si c'est un bon moyen de détruire le quiétisme, et de remédier à tant d'autres maux de l'Eglise, que de faire dire à tous ses ennemis, qu'elle ne peut décider qu'en variant, et en se contredisant elle-même.

On dira peut-être qu'un livre écrit en langue vulgaire, sur une matière si délicate, ne peut être que dangereux. Mais a-t-on oublié que sainte Thérèse. Avila, le B. Jean de la Croix, saint François de Sales, dont je cite des passages beaucoup plus forts que mes propositions, et un grand nombre d'autres auteurs approuvés de toute l'Eglise, ont écrit en langue vulgaire? Plusieurs ont eté attaqués, contredits, dénoncés à l'inquisition. On s'est plaint que les fanatiques de leurs temps abusoient de leurs expressions pour autoriser le mystère d'iniquité, et l'Eglise a enfin proposé leurs écrits, comme les règles sûres de la plus pure spiritualité. Voudroit-on faire dire aux impies et aux critiques toujours prêts à tendre des piéges à cette Eglise, que loin d'être affermie sur la pierre immobile, elle flotte selon les temps à tout vent de doctrine?

Pour moi, après avoir tâché de justifier mes propositions, en les comparant l'une après l'autre avec celle des saints auteurs, je déclare qu'une comparaison, qui me paroît si décisive et si démonstrative, ne diminue en rien ma soumission et ma docilité pour le jugement que le Pape va prononcer à l'égard de mon livre. Je finis donc par ces paroles que j'emprunte de saint Bernard : *Quæ autem dixi absque præjudicio sanè dicta sint sanius sapientis : Romanæ præsertim Ecclesiæ auctoritati atque examini, totum hoc, sicut et cætera, quæ hujusmodi sunt universa, reservo; ipsius, si quid aliter sapio, paratus judicio emendare. Ep. CLXXIV.*

PREMIÈRE LETTRE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

EN RÉPONSE A L'ÉCRIT INTITULÉ :

LES PASSAGES ÉCLAIRCIS, ETC.

PREMIÈRE LETTRE

EN RÉPONSE

AUX *PASSAGES ÉCLAIRCIS.*

MONSEIGNEUR,

Je réduis à deux points toutes les matières que vous avez traitées. J'examinerai, dans cette première lettre, l'explication que vous donnez au langage des saints sur le désintéressement de l'amour. Dans une seconde lettre, je rapporterai la comparaison que vous faites de leurs propositions avec les miennes.

De l'explication que vous donnez au langage des saints sur le désintéressement de l'amour, et principalement sur les suppositions impossibles.

La tradition et le langage de tant de saints sont éludés, dans toute votre *Réponse*, par ces trois paroles : *Exagérations, amoureuses folies*. C'est ainsi que vous expliquez tous les maîtres de la vie spirituelle. Si vous vouliez les expliquer, au moins falloit-il chercher une explication plus sérieuse et plus digne d'eux. Qu'appellera-t-on mépriser, abandonner et condamner des auteurs, sinon prendre leurs maximes de perfection pour des *exagérations* et pour des *folies?* Les respecterez-vous en paroles vagues, pendant que vous traiterez leur langage

d'exagérations insensées? Si vos livres étoient attaqués, trouveriez-vous bon qu'on ne les défendît qu'en les qualifiant de la sorte? Qui dit sans cesse sur tout ce langage, *exagérations et folies*, lorsqu'il s'agit des plus délicates matières de foi, lorsqu'il s'agit du désespoir et des affreuses illusions du quiétisme, ne dit-il pas des expressions hérétiques, impies et contagieuses? Qui dit *amoureuses folies*, ne dit-il pas des égaremens ridicules, qui sont indignes de remplir les livres de ces hommes graves, qu'on nous propose comme les maîtres de la plus solide spiritualité? Mais hâtons-nous d'examiner vos objections.

1re OBJECTION.

Vous me faites un crime de n'avoir pas donné, à l'égard de ces passages, « une règle pour bien » entendre ce qu'il en faut rabattre..... Autrement, » dites-vous, il se rend le maître de pousser ou » de tempérer à sa fantaisie les expressions exces- » sives, et il compose un systême arbitraire (1). »

RÉPONSE.

Que peut-on faire pour vous contenter, Monseigneur? Dites-le, si vous le pouvez. Dès que je raisonne, je suis trop subtil. Dès que j'évite de raisonner en rapportant simplement les autorités des saints, je me *rends le maître de pousser ou de tempérer à ma fantaisie leurs expressions excessives*. Vous l'avez donc résolu, et tout le monde le voit assez. Plus je dirai des choses claires et sans réplique,

(1) *Les Passages éclaircis*, ch. III : tom. XXX, p. 230.

plus vous serez piqué au vif, et me ferez quiétiste.

D'ailleurs, espérez-vous de faire oublier au lecteur les deux choses que j'ai toujours mises ensemble sous ses yeux? Les passages des saints se trouvent sans cesse joints avec mes notes sur mes propositions. Les notes tirent naturellement de mon texte tout ce qui m'a paru nécessaire, pour tempérer les plus fortes expressions des saints aussi bien que les miennes. J'ai donc proposé, autant qu'il m'a été possible, le véritable sens de ces saints auteurs tiré de leurs propres ouvrages, quoique vous assuriez que je ne l'ai pas fait. Loin d'avoir voulu me rendre *le maître de pousser à ma fantaisie les expressions des saints*, je propose sans cesse au contraire, sur chaque article, la borne précise qu'il me semble qu'ils ont posée eux-mêmes. Il est vrai seulement que je n'ai pas pris la chose, comme vous, sur un ton d'autorité, pour la donner comme une *règle*.

C'est ainsi, Monseigneur, que vous ne sauvez pas même les apparences sur les faits les plus évidens, et c'est par ceux-là que le lecteur doit juger des autres. Enfin tout le monde s'en aperçoit, et je voudrois de tout mon cœur pouvoir croire que votre prévention vous empêche de le voir avec tout le monde. Mais continuons à vous écouter.

« Ce qu'il n'a pas voulu, ou qu'il n'a pu faire, » je le vais faire pour lui. Voici la règle (1). » Jamais oracle ne fut prononcé avec une autorité plus suprême. *Voici la règle*. Que tous les fidèles l'écoutent donc bien. Que personne ne soit assez téméraire pour en douter. Quelle est-elle? Elle con-

(1) Ubi sup.

tient un principe, et une conclusion. Le principe est qu'il ne faut pas imputer aux saints un sens impie. Qui en doute? Mais venons au fait dont il s'agit uniquement, c'est-à-dire à l'application du principe : voici le résultat de la règle, *exagérations, folies amoureuses*. Les *neuf* grands *principes* n'ont point de conclusion plus grave.

IIe OBJECTION.

Vous ne manquerez pas de me reprocher que j'ai avoué qu'il y avoit dans ces saints certains endroits exagérés, et qu'il ne faut point prendre dans toute la rigueur de la lettre.

RÉPONSE.

Mais qui ne voit l'extrême différence qui est entre vouloir qu'on tempère, par la suite du discours des saints, certaines expressions détachées, sans donner jamais aucune atteinte à tout le reste de leur langage tant de fois consacré, ou bien qu'on donne comme les deux clefs universelles de toute la tradition sur le désintéressement de l'amour, depuis Moïse, saint Paul, et saint Clément d'Alexandrie jusques à saint François de Sales, ces affreuses paroles : *exagérations, amoureuses folies?*

Voilà, Monseigneur, quelle est votre règle pour entendre les saints : c'est de dire qu'ils ne peuvent être entendus, qu'on perd son temps à les vouloir entendre, qu'ils ne se sont pas entendus eux-mêmes, et qu'il faut seulement les excuser, en ne s'arrêtant point à leurs folles exagérations, dès qu'ils parlent d'un amour dont les actes n'ont point le motif de

la béatitude. Voilà enfin à quoi vous réduisez, quand vous êtes pressé, la justification d'une tradition si précieuse. Ces deux grandes clefs de la tradition me rappellent ce que vous avez dit sur saint François de Sales. « Trop mince distinction pour mériter » qu'on s'y arrête (1)..... Le saint homme s'est laissé » aller à des inutilités, qui donnent trop de con- » torsion au bon sens pour être droites : .... exagé- » rations..... inintelligibles (2),.... plus de bonne in- » tention que de science (3). » Il faut l'entendre *grosso modo*. Mais encore une fois quelle autorité effective restera-t-il à des livres, si on élude partout en détail leur témoignage par ces hardies et dédaigneuses paroles? Par où peut-on connoître la doctrine des témoins de la tradition sur les points les plus importans, que par un langage clair et uniforme? Les pensées ne sont connues que par les paroles. Quelle autorité ne sera point anéantie, s'il est permis de décréditer ce langage uniforme, en se récriant : *Exagérations et inutilités..... inintelligibles, contorsions au bon sens, mince distinction, amoureuses folies*, qu'il ne faut prendre que *grosso modo?*

Vous ne sauvez donc que la pieuse intention de tant de saints, sans pouvoir jamais justifier leur texte : car ce n'est point le justifier; au contraire, c'est l'abandonner réellement avec mépris à la dérision des impies, et avec un triomphe déplorable des Quiétistes, que de ne les sauver qu'en disant

(1) *Et. d'orais.* liv. VIII, n. 23 : tom. XXVII, p. 323. — (2) *Préf. sur l'Inst. past.* n. 133 : tom. XXVIII, p. 692. — (3) *Et. d'or.* liv. IX, . 7 : p. 368. *Préf.* n. 126 : p. 686.

que leur texte est exagératif, mais exagératif jusqu'à la folie.

IIIe OBJECTION.

Vous parlez ainsi des actes de Moïse, de saint Paul et des autres saints : « Cette manière de dévouer » son salut, quand on sait avec une pleine sécurité » qu'on ne le peut perdre, mais qu'on l'assure plu- » tôt par un si grand acte, est un transport, un ex- » cès, que de saints auteurs ont appelé une sage et » amoureuse folie; à cause qu'un si beau transport » étoit au-dessus de toute raison, et le pur fruit » d'un amour qui n'a point de bornes (1). »

Vous ne craignez point d'ajouter que je n'ai rien à dire contre cette explication. « La marque bien as- » surée, dites-vous, qu'on n'a rien à dire, c'est » qu'en effet on n'en parle plus (2). »

RÉPONSE.

Tels sont vos triomphes, Monseigneur, et il est capital que toute l'Eglise les connoisse à fond. Vous assurez que je n'ai rien à répondre à cette explication, et *la marque bien assurée* de mon impuissance est *que je n'en parle plus*. Faut-il donc que je vous poursuive jusque dans les derniers faux-fuyans, pour dévoiler à toute la chrétienté ce que j'aurois voulu pouvoir dérober à ses yeux pour sauver votre réputation, et pour épargner à l'Eglise cet étrange scandale? *La marque assurée* que je puis renverser votre explication des *pieux excès* et des *amoureuses extravagances*, c'est qu'elle est demeurée anéantie

(1) *Passages éclaircis*, ch. IV : tom. XXX, p. 334. — (2) Ibid. ch. V : p. 339.

dès la seconde des trois lettres que j'ai écrites pour répondre à la vôtre. Qu'on relise donc cette lettre, on y trouvera ce que je vais répéter ici en peu de mots. Selon vous *la béatitude communiquée*..... est *la raison d'aimer qui ne s'explique pas d'une autre sorte*. Vous la donnez encore dans ce dernier écrit comme un motif *inséparable*, c'est-à-dire essentiel. Je n'ajoute rien à vos termes. Confondez-moi, si je les altère. De *pieux excès*, qui sacrifient conditionnellement la béatitude, sont dans ce sens conditionnel, qui est le seul sens de ces actes, précisément contraires à la *raison d'aimer qui* selon vous *ne s'explique pas d'une autre sorte*. Des excès contre la raison d'aimer, ne sont point de *sages* excès au-dessus de la fausse ou foible sagesse des hommes : ce sont de véritables égaremens contre la raison de Dieu, et contre l'essence de l'amour même. Ces actes ne sont des actes ni de la volonté, ni même de l'entendement; car la volonté ne peut former ni vouloir, ni demi-vouloir, ni velléité, ni désir de désirer; et l'entendement même ne peut jamais concevoir aucune velléité réelle, contre la raison d'aimer qui est l'essence de l'amour. On ne veut donc en aucun sens ce qu'on prétend vouloir, et on ne peut même en former la moindre pensée. Ce seroit vouloir aimer sans objet aimable : ce seroit vouloir aimer sans amour : ce seroit penser sans idée.

Voilà, Monseigneur, comment j'ai réfuté vos *pieux excès* : j'ai réfuté même toutes vos excuses les plus subtiles, et vous ne pouvez l'avoir oublié. J'ai fait voir une différence infinie entre les transports de saint Paul et de David, qui sont au-dessus de

notre foible et aveugle raison, mais qui sont conformes à la raison suprême de Dieu; et entre ces excès extravagans et ridicules que vous attribuez à Moïse et à saint Paul, et qui, selon votre principe, combattent formellement la raison d'aimer qui est la suprême et immuable raison de Dieu dans la nature de l'amour. Voilà ce que j'ai dit et redit en toute occasion; voilà ce qui est encore retouché dans ma *Lettre sur la charité;* voilà ce que vous saviez par cœur, quand vous avez répété l'objection, comme si vous eussiez ignoré qu'elle étoit déjà anéantie. Pourquoi vous vantez-vous donc, que *la marque bien assurée qu'on n'a rien à dire, c'est qu'on n'en parle plus?*

Quoi, vous chanterez victoire sur mon silence pour les objections les plus rebattues, dès que j'aurai fait quelques lettres sur quelque autre matière, sans répéter incessamment celle-là? Mais celle-là même ne l'ai-je pas inculquée dans toutes mes dernières lettres, par des espèces de récapitulations? Combien y a-t-il d'objections sur lesquelles vous n'avez jamais rien répondu, et que je ne puis répéter dans chaque lettre nouvelle? Enfin il est inutile de dire que je ne parle plus de cette explication. Elle est pleinement réfutée dans la seconde des trois lettres contre la vôtre. Qu'y avez-vous répondu? Si vous n'y avez rien répondu, ai-je tort d'avoir pris votre silence sur un point si essentiel pour une conviction? Si au contraire vous y avez fait quelque réponse, produisez-la, citez l'endroit. Pourquoi réveillez-vous des questions que vous devriez vous croire trop heureux de laisser oublier? *La marque assurée* que

vous n'y avez jamais répondu, c'est que vous ne sauriez encore actuellement y rien répondre qui ait la moindre couleur. Autant que la suprême raison de Dieu est éloignée de la vraie extravagance; autant les transports de saint Paul et de David, supérieurs à notre foible raison, et conformes à la raison de Dieu, sont-ils contraires aux excès que vous supposez dans Moïse et dans saint Paul contre la véritable raison d'aimer.

Que peut-on donc penser, quand on vous entend dire que cet excès extravagant est « un si grand » acte,.... un transport, un excès que de saints au» teurs ont appelé une sage et amoureuse folie, à » cause qu'un si beau transport étoit au-dessus de » toute raison, et le pur fruit d'un amour qui n'a » point de bornes? »

C'est ici, Monseigneur, qu'on reconnoît cette *profusion immense de belles paroles* que vous me reprochez. Tant de belles paroles dans votre bouche ne signifient que votre embarras, et la confiance inouie avec laquelle vous tentez l'impossible. Qu'y a-t-il de moins *sage* qu'une *folie* qui est essentiellement *folie* en tout, et qui, selon vous, est directement contraire à la suprême raison de Dieu dans l'essence de tout amour? Qu'y a-t-il de moins sage, qu'un désintéressement, qui, selon vous, est impossible dans tout acte *que la raison peut produire* (1)? Qu'y a-t-il de moins *amoureux*, qu'une folie qui exclut toute amabilité dans l'objet, et tout amour dans celui qui se vante d'aimer? Qu'y a-t-il de moins *beau*, qu'un *transport* extravagant et ri-

(1) *Et. d'orais.* liv. x, n. 29 : tom. xxvii, p. 454.

dicale, qui ne consiste qu'en paroles fausses et contradictoires les unes aux autres? Qu'y a-t-il de moins élevé *au-dessus de toute raison*, qu'un galimatias qui attaque, selon vous, la raison d'aimer, c'est-à-dire, la raison immuable de Dieu? Extravaguer n'est pas se mettre *au-dessus de toute raison* : au contraire, c'est se mettre au-dessous. Voilà un prodige d'extravagance que vous nommez d'un ton d'autorité, *le pur fruit d'un amour qui n'a point de bornes*. Est-ce ainsi que vous traitez l'amour divin? L'appelez-vous sans bornes quand il n'est plus amour?

L'explication que vous donnez à ce langage de désintéressement dans les suppositions impossibles, est de supposer que tant de saints depuis Moïse, depuis saint Paul, depuis saint Clément d'Alexandrie jusqu'à saint François de Sales, n'ont fait que des exagérations extravagantes. Voilà ce que vous abandonnez aux Quiétistes. Voilà l'avantage que vous leur donnez, pour me confondre avec eux. Tant de saints de tous les pays et de tous les siècles, tant de saints qui ont pour chefs l'ancien Législateur et l'Apôtre des Gentils, ont, selon vous exagéré follement, et introduit le quiétisme. Parler ainsi, est-ce défendre l'Eglise, ou plutôt n'est-ce pas déshonorer la cause de la vérité, et donner des armes à ses ennemis abattus?

IVe OBJECTION.

Vous répondez : « Les doctes savent que les Ariens » en avoient (il s'agit de passages) contre la divinité

» du Fils de Dieu d'aussi apparens et en aussi grand » nombre que ceux qu'on objecte (1). »

RÉPONSE.

Non, Monseigneur, les doctes n'ont garde de le savoir, et ils vous désavoueront tous là-dessus. Il s'agit de prouver par les actes fondés sur les suppositions impossibles qu'il y a des actes d'amour de pure bienveillance, qui n'ont point le motif de la béatitude. Il faut se jouer indignement de la plus sainte tradition pour douter de cette vérité. Quoique les saints en tout état aient désiré la béatitude, il est évident que ce n'est point pour avoir la béatitude qu'ils y ont renoncé conditionnellement, si leurs actes ont été sincères et sérieux. Voilà de quoi il est question; c'est de savoir si les actes de pure bienveillance ne sont pas dans leur essence indépendans du motif de la béatitude. Vous assurez que cette doctrine est la source du quiétisme : vous ajoutez qu'elle n'est pas mieux fondée dans la tradition, que l'hérésie des Ariens. « Les doctes, selon vous, » savent que les Ariens avoient contre la divinité du » Fils de Dieu *des passages* aussi apparens et en » aussi grand nombre. » Étrange idée d'une doctrine que M. de Chartres déclare avec toute l'Ecole qu'*on ne peut nier*; ou plutôt étrange aveu en faveur des Ariens! Leurs preuves contre la divinité du Sauveur étoient selon vous aussi claires et aussi nombreuses, que celles de la doctrine des écoles, dont M. de Chartres dit qu'*on ne peut la nier*.

Mais ne craindrez-vous point d'ébranler tous les

(1) *Passages éclaircis*, ch. XXVIII, tom. XXX, p. 398.

fondemens de la tradition, si vous dites que ce qui est, de votre propre aveu, en termes formels dans Moïse, dans saint Paul, dans tant de Pères, dans tant de saints contemplatifs, n'est qu'un langage, ou plutôt un galimatias, une *exagération* grossière et dangereuse, une *amoureuse folie* où le quiétisme trouve sa source? Tant de saints de tous les siècles ont enseigné clairement ce pur amour. N'importe: les Ariens n'avoient pas de moindres autorités pour combattre la divinité du Sauveur. Ainsi il faudra supposer que la tradition est pleine de témoignages formels et innombrables pour les erreurs les plus impies. Telle est l'idée que vous donnez de la tradition chrétienne. Vous ne craignez point de faire cet étrange aveu en faveur des Quiétistes et des Ariens.

Où sont donc les doctes qui conviendront que la divinité de Jésus-Christ est aussi insoutenable dans la tradition, que votre charité, qui ne peut jamais *se désintéresser à l'égard de la béatitude*, en sorte que si Dieu n'eût pas voulu nous communiquer la béatitude, *il ne nous seroit pas la raison d'aimer*, c'est-à-dire, qu'il ne nous seroit point aimable? Où sont-ils ces doctes? Faites-les parler. Engagez-les à nous soutenir que la tradition est aussi remplie de passages clairs contre la divinité de Jésus-Christ, qu'elle en fournit pour enseigner que Dieu seroit aimable pour nous par ses perfections, quand même il n'auroit pas voulu nous donner la béatitude céleste.

Mais pourquoi obscurcissez-vous ainsi toute la tradition? Pourquoi réduisez-vous ce langage de tous les temps à de folles exagérations? Ici il ne s'agit ni du désespoir, ni des autres impiétés du quiétisme.

Ce

Ce n'est point pour écarter ces erreurs monstrueuses que vous voulez faire violence à la tradition, et dégrader le langage des saints. Si on ne pouvoit prendre à la lettre les actes fondés sur les suppositions impossibles qu'en admettant toutes les impiétés du quiétisme, j'avoue qu'il faudroit supposer que les saints auroient exagéré. Mais pourquoi le supposerez-vous pour décréditer leur langage, lorsqu'il ne s'agit que de la doctrine des écoles sur la charité, dont M. de Chartres assure qu'*on ne peut la nier?* Voici votre raison. C'est que si on vouloit lui donner un sens raisonnable, il faudroit avouer que les saints ont fait réellement un sacrifice conditionnel de leur béatitude éternelle. Il faudroit reconnoître que la charité peut *se désintéresser à l'égard de la béatitude*. Alors on prendroit sans peine à la lettre les actes de Moïse, de saint Paul et des autres saints sur les suppositions impossibles. On diroit qu'effectivement ils étoient prêts à renoncer à la béatitude céleste, si Dieu, qui l'a promise gratuitement, n'eût pas voulu la leur donner. Alors ce langage si consacré par une tradition si sainte ne seroit pas une folle exagération. Alors tous les saints seroient pleinement justifiés, et leur doctrine demeureroit autorisée sans laisser aucune excuse à l'illusion des faux mystiques. Mais ce qui mettroit en pleine sûreté et le langage des saints, et la plus précautionnée doctrine, n'est pas ce qu'il vous faut. Par là vous ne seriez pas justifié dans votre nouvelle doctrine; et c'est ce que vous ne pouvez souffrir.

Ve OBJECTION.

Vous dites que quand les saints ont fait ces actes fondés sur des suppositions impossibles ils étoient en pleine sécurité, sur ce que Dieu n'est point injuste, et qu'il est fidèle dans ses promesses pour donner la couronne aux justes. *Securus hoc dixit :* c'est ce que vous répétez à chaque page.

RÉPONSE.

Nous verrons dans la suite que vous confondez dans les actes des saints les choses les plus différentes, pour obscurcir ce qui est le plus clair. Mais, en attendant, bornons-nous ici à répondre sur les actes conditionnels. Sans doute Moïse et David étoient sûrs que Dieu ne veut point priver les justes de la récompense. Ils la désiroient, ils l'attendoient, quoiqu'ils la sacrifiassent conditionnellement. Mais ce n'étoit point par le motif de la béatitude qu'ils y renonçoient pour le cas où ils supposoient que Dieu l'eût voulu. Je puis désirer un bienfait d'un ami, quoique je lui offre d'y renoncer, si ce renoncement peut lui plaire, ou être utile à ses intérêts. Mon offre est sincère, pourvu que je sois effectivement disposé à perdre pour l'amour de lui le bien que j'en espère, quoique je sache avec une pleine certitude qu'il me le donnera. Mais si je lui offrois de renoncer à ce bienfait en cas qu'il le voulût, y étant excité par le motif secret d'obtenir de lui le bienfait même, et de m'en assurer davantage, mon offre seroit trompeuse, je me jouerois indignement de mon ami, et mes paroles, loin d'exprimer un acte d'amitié vraie

et généreuse, seroient pleines d'imposture et d'impudence.

Tel est l'acte que vous mettez dans la bouche de saint Paul, de Moïse, et de tant de saints jusqu'à notre siècle. Selon votre principe, tout est menteur, tout est hypocrite, dans l'offre conditionnelle de ces hommes divins. Ils ne font semblant de renoncer conditionnellement à la béatitude, que pour y parvenir plus sûrement. Si ce n'est pas là un blasphême évident, on ne peut plus concevoir ce que c'est que blasphémer. Voilà l'abîme où l'on se jette, quand on ne veut pas reculer, et qu'on veut éluder avec mépris toute la tradition, en la traitant d'excès et de folie contre la raison d'aimer, de peur d'approuver ce qu'on nomme *le nouveau système*.

Vous me reprocherez peut-être que j'avois déjà dit tout ceci. Hé, je conviens de la répétition. Mais pourquoi me la faites-vous faire? Pourquoi ne craignez-vous point de dire d'un ton victorieux : « La » marque bien assurée qu'on n'a rien à dire, c'est » qu'on n'en parle plus? » Faudra-t-il renouveler toutes les semaines la preuve convaincante de chacune de vos erreurs, de peur que vous ne preniez acte de mon silence pour vous en justifier? Pourquoi vous plaignez-vous de ma *vigoureuse et opiniâtre défense*, vous qui prétendez triompher sur les choses mêmes qui vous accablent le plus, à moins que je ne répète dans chaque lettre, ce qui, dès la première, est demeuré sans ombre de réponse? Ce qui est certain c'est que vous n'avez jamais rien répondu, et que vous ne répondrez jamais rien de précis à cet argument.

VIe OBJECTION.

On peut, selon vous, Monseigneur, être excité par la bonté absolue de Dieu, qui est *le motif primitif*, c'est-à-dire, éloigné. Mais on y joint toujours le motif *second*, c'est-à-dire, prochain de la béatitude. Les actes fondés sur les suppositions impossibles « ne font pas voir que ces motifs soient séparables; en quoi consiste l'erreur du nouveau système (1). »

RÉPONSE.

La voilà donc cette *erreur* qui enflamme votre zèle. Il ne faut point la chercher ailleurs. Elle est dans ce pur amour qui, sans exclure jamais de l'état le désir de la récompense ou béatitude, en sépare le motif d'avec celui de la gloire de Dieu, dans certains actes, pour n'y envisager que la gloire de Dieu toute seule. Cette erreur est précisément la pure doctrine que M. de Chartres assure qu'*on ne peut nier*. Voilà donc tout le venin *du nouveau systême*. Laissons toutes les vaines subtilités par lesquelles on veut m'imputer dans mon livre toutes les plus monstrueuses impiétés que j'y condamne avec horreur dans toutes les pages. Ici Dieu tire de votre propre bouche un témoignage décisif pour mon innocence. Selon vous, *l'erreur du nouveau systême* consiste à *séparer*, dans les actes de charité et d'espérance, les deux motifs *inséparables*. *Voilà le point décisif qui renferme*, selon vous, *la décision du tout* pour mon livre. C'est *pour déraciner à fond cette erreur si absurde et si dangereuse* que vous enseignez à l'Eglise

(1) *Passages éclaircis*, ch. IV : p. 334.

romaine, qu'*il faut absolument* qu'elle *détermine* que le motif *second* de la béatitude est *inséparable* du motif *primitif*. Plutôt que de reculer jamais, après avoir fait ce pas, il faut dire que toutes les preuves les plus évidentes de la tradition ne sont que *beaucoup de riens*. Il faut décréditer le langage de tant de saints, et se récrier : *Exagérations, amoureuses folies*.

Si on parle impunément du langage des saints avec cette indécente liberté, la tradition n'est plus qu'un fantôme, dont tous les hérétiques se joueront. Les Sociniens vous répondront sur tous les mystères ce que vous me répondez sur la charité : *Exagérations, folies*. Comme vous prétendez réduire toutes les expressions de Moïse, de saint Paul, et de tant de saints, à la philosophie de Cicéron sur la béatitude, ils prétendront aussi qu'il faut réduire les témoignages de tous les saints auteurs, sur les mystères, aux principes évidens de la raison humaine. Par là toute tradition est anéantie. Ce principe posé, on ne tire des saints qu'un langage, et ce langage est réduit par vous au sens que votre philosophie lui donne. Les Ariens, dans les droits desquels les Sociniens entrent, ont, selon vous, des passages aussi clairs et aussi nombreux contre le Fils de Dieu, que M. de Chartres et toute l'Ecole en ont sur la charité. Ces hérétiques destructeurs du christianisme ne peuvent-ils pas dire avec autant de fondement que vous, sur le langage de tous les siècles : *Exagérations, excès, amoureuses folies?* Ce qui me console pour le pur amour de bienveillance, c'est que vous ne pouvez l'attaquer qu'en sapant ainsi tous les fondemens de la tradition, avec un scandale qui doit sou-

lever toutes les écoles. Après cela, plaignez-vous que *je sonne le tocsin sur vous* pour alarmer tous les théologiens.

VIIe OBJECTION.

Vous avez bien senti, Monseigneur, qu'un dessein si nouveau et si hardi blesseroit les théologiens zélés pour la saine doctrine. Mais qu'avez-vous fait pour les rassurer? Voici vos paroles : « On me fait accroire » que j'établis ces excès d'amour contre la raison » d'aimer (1). »

RÉPONSE.

Puisqu'on vous le fait accroire, vous ne l'avez donc jamais ni pensé ni écrit, et c'est une noire calomnie dont je suis l'auteur. Sans doute, vous allez vous en justifier en termes si clairs, que toute l'Eglise verra votre innocence, et sera indignée de ma mauvaise foi. Ecoutons donc cette justification qui doit être si précise. « On me le fait ac- » croire, encore que j'aie dit très-expressément » qu'on y est poussé par la perfection de la nature » divine, comme par un motif principal d'amour, » et encore qu'il n'y ait rien de plus naturel à l'a- » mour que de s'élever autant qu'on le peut au-des- » sus de toute raison, pour ne consulter que son » cœur. »

Une courte analyse de ces paroles si magnifiques servira à montrer combien vous vous donnez de poids et d'autorité, lors même que vous êtes réduit à dire ce que vous appelez *des riens*, et que vous ne sauriez vous entendre vous-même.

(1) *Passages éclaircis*, ch. v : p. 339.

Vous avez dit, il est vrai, *qu'on est poussé*, dans ces actes fondés sur les suppositions impossibles, *par la perfection de la nature divine, comme par un motif principal d'amour*. Hé bien, je le veux, et je passe ici dans votre langage tout ce qui ne peut s'accorder réellement avec vos vrais principes. Mais ce motif *principal* n'est pas le seul. Il n'a même aucune force sans le *second;* car, sans le second, *Dieu* lui-même *ne nous seroit pas la raison d'aimer*. Cette raison d'aimer *ne s'explique pas d'une autre sorte* que par *la béatitude communiquée*. La béatitude, supposé même qu'elle ne soit pas la totale raison d'aimer immédiate, fait au moins une partie essentielle et *inséparable* de la raison d'aimer. Peut-on vouloir aimer contre une raison essentielle de tout amour? Ai-je eu grand tort de dire que vous établissiez ces excès d'amour contre la raison d'aimer? Loin de me repentir de l'avoir dit, je crois devoir en conscience élever ma voix pour le redire sur vos propres paroles. Le motif *primitif*, c'est-à-dire éloigné, n'a selon vous aucune force que par le motif *second* et immédiat, qui est essentiel et *inséparable*. Car vous assurez que, sans ce second motif, le premier seroit impuissant, et Dieu ne nous seroit pas la raison d'aimer. C'est contre ce motif second, mais essentiel et immédiat, que vous établissez vos *excès* ou *amoureuses extravagances*. Voilà ce que je vous fais accroire. Voilà les calomnies par lesquelles je *sonne le tocsin sur vous*.

Après cela dites « qu'il n'y a rien de plus naturel » à l'amour que de s'élever autant qu'on le peut au-» dessus de toute raison, pour ne consulter que son

» cœur. » Le lecteur neutre entre nous deux vous répondra que ces pompeuses paroles ne peuvent avoir aucun sens. Il vous dira que c'est votre langage, et non pas celui de tant de saints, dont il est temps de réformer les excès. Peut-on *s'élever au-dessus de la raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*, et sans laquelle Dieu même avec toutes ses perfections infinies ne seroit pas aimable pour nous? On ne peut *s'élever au-dessus de* cette raison essentielle et immuable, sans s'élever au-dessus de Dieu et de l'amour même. On ne le peut que par une folle et ridicule imagination, et qu'en paroles extravagantes. Mais encore dit-on ces folies *en ne consultant que son cœur?* Tout au contraire, ne *consulter que son cœur*, c'est ne consulter que l'amour; car ce qu'on appelle le cœur n'est rien de différent de l'amour même. Sera-ce en ne consultant que l'amour, qu'on tombera dans des excès contre *la raison* essentielle *d'aimer?* Sera-ce à force d'aimer, qu'on voudra ce qui est l'extinction de tout amour?

Si vous doutez de ce que je dis, du moins écoutez encore ce que vous avez dit vous-même: « Imaginer » de l'amour, où l'on consente dans le fond d'être » désuni, sans se posséder l'un l'autre, c'est vouloir » ôter à l'amour sa propre nature (1). » On entend, Monseigneur, ce que vous appelez *être désuni*; c'est ne posséder point par la vision intuitive l'objet infini qu'on aime. Si je me trompe en expliquant ainsi votre pensée, vous n'avez qu'à nier clairement ce que je vous impute. Cette possession dont vous par-

(1) *Passages éclaircis*, ch. v : p. 340.

lez est la béatitude céleste et surnaturelle. Consentir conditionnellement à ne l'avoir pas, ce seroit dans ce sens conditionnel, qui est le seul de l'acte, *imaginer un amour* auquel on voudroit ôter *sa propre nature*. Ainsi je ne vous fais rien *accroire*, quand je vous accuse d'attribuer à Moïse, à saint Paul, et à tant d'autres saints, des *excès* et des *extravagances* où ils *imaginoient un amour* auquel ils vouloient ôter *sa propre nature*, c'est-à-dire, un amour contre l'essence de l'amour même. Vous ajoutez encore ailleurs ces paroles, qui montrent une prévention incurable contre la vérité : « La sécurité ne regarde » pas seulement la béatitude naturelle, mais encore » la surnaturelle..... Le sacrifice conditionnel et de » supposition impossible, étant un acte de charité, » et par conséquent d'amitié, par le principe cin- » quième, il suppose la correspondance, et un amour » réciproque; ce qui prouve que le désir de la jouis- » sance y est nécessairement compris (1). »

Voilà à quoi se réduisent les clefs que vous nous présentez pour expliquer cette sainte tradition. Le langage de tous ces saints n'est qu'*exagérations et amoureuses folies*, mais folies contre la raison essentielle d'aimer, qui ont fait naître le quiétisme. Moïse et saint Paul n'ont pas moins extravagué que saint François de Sales. Rougirai-je d'extravaguer avec eux? En vérité je croirois rougir de l'Evangile. Mais vous-même ne rougirez-vous point de faire ainsi extravaguer toute la tradition?

(1) *Passages éclaircis*, ch. xx : p. 374.

VIIIe OBJECTION.

Vous avez, Monseigneur, une autre ressource. C'est de dire que tous ces saints ont parlé avant Molinos.

RÉPONSE.

Mais avant Molinos, falloit-il que saint Paul et Moïse lui préparassent les voies par un langage insensé et contagieux, où vous trouvez *l'erreur du nouveau systême?* Falloit-il, avant Molinos, attiédir dans le cœur des fidèles les désirs du salut, et les amuser de *choses alambiquées, de phrases,* de *pointilles,* et de *raffinemens* dangereux (1)? Falloit-il que toute la tradition nous inculquât sans cesse, comme la plus haute perfection, un amour chimérique et qui anéantit l'amour même? De plus, saint Clément d'Alexandrie ne devoit-il pas autant craindre les faux gnostiques de son temps, que nous avons à craindre Molinos et les Quiétistes? N'y avoit-il aucun fanatique pendant que les autres Pères, comme saint Chrysostôme, ont tant parlé de ce pur amour? Les déserts n'avoient-ils point des solitaires exposés à l'illusion? Enfin, dans les derniers siècles, les Béguards, les Béguines, les Illuminés n'étoient-ils pas encore plus à craindre que les Quiétistes de nos jours que personne ne soutient ni n'excuse en aucun coin de la terre connue? Ne voit-on pas avec quel art vous grossissez toujours ce vain fantôme de Molinos et de sa foible et vile secte? C'est tout au plus un certain nombre de fanatiques épars et cachés çà et là, gens ignorans et méprisables en tout; gens que tous les bons mysti-

(1) *Et. d'or.* liv. x, n. 29 : tom. XXVII, p. 452.

ques ont en horreur dès qu'ils les découvrent. Pour grossir cette secte, qui ne mérite pas même ce nom, vous voudriez y incorporer tous les hypocrites qui tombent dans des crimes honteux sous prétexte de piété; comme si avant Molinos on n'étoit pas accoutumé à trouver souvent des hommes hypocrites, qui, sans aucun principe sur le désintéressement de l'amour, commettoient les mêmes abominations que ce malheureux. Tout corrupteur, tout hypocrite, tout sacrilége sera à l'avenir, si on vous en croit, agrégé à la secte de Molinos, sans avoir jamais raffiné sur l'oraison, ni sur le pur amour; et on se servira de ces exemples pour diffamer, pour troubler, pour accabler, du moins pour rendre suspectes les plus saintes ames qui dans la voie de pur amour et de la pure foi détestent Molinos et ses illusions.

Mais revenons aux saints. Ils ont puissamment réfuté les gnostiques et les autres faux contemplatifs des anciens temps, les Béguards et les Illuminés dans les derniers siècles. C'est en les réfutant qu'ils ont parlé un langage plus fort et moins précautionné que le mien. Ce langage est clair, uniforme, constant, perpétuel. Moïse le commence, saint Paul le continue, la tradition le conserve jusque dans le dernier des saints canonisés. Il est de tous les païs aussi bien que de tous les siècles. Le Saint-Esprit ne l'inspire pas moins aux solitaires dans le désert qu'aux savans dans le ministère public. Ce langage est de tous, en tout temps, en tout lieu. Voilà la règle de Tertullien, et de Vincent de Lérins sur la tradition. Je vous dis avec le premier ces belles pa-

roles. *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. Audeat ergo aliquis dicere illos errasse qui tradiderunt.* « Une doctrine qui a » pour elle l'uniformité de tant de saints qui l'ont » enseignée, est une tradition, et non une erreur. » Que quelqu'un ose dire que les témoins de cette » tradition ont erré » par des *exagérations* dangereuses, et par *d'amoureuses folies* contre la raison essentielle de l'amour divin. Dites qu'il ne s'agit que d'un langage : mais c'est par le langage uniforme, que toute doctrine peut être démontrée. Dites que tant de saints n'ont pas prévu qu'ils introduisoient le quiétisme : c'est ainsi que les Protestans disent que les Pères ont introduit l'anti-christianisme. Je vous répondrai avec Tertullien. *Quoquo modo sit erratum, tamdiu utique regnavit error, quamdiu hæreses non erant.* Si cette doctrine est une erreur, il faut dire que les saints l'ont fait régner dans l'Eglise jusqu'au jour où vous êtes venu la combattre. Tous les livres de spiritualité en sont pleins; les Ecoles l'enseignent partout. M. de Chartres, votre unanime, au milieu de notre dispute, avoue qu'*on ne peut la nier*. Il l'a soutenue dans ses thèses, et il y a grande apparence que vous l'avez soutenue dans les vôtres. A quel propos nous citez-vous donc Molinos, pour semer dans les esprits crédules des terreurs paniques? Comme si l'impiété de Molinos, confondue dès sa naissance par l'Eglise romaine, sans ombre de contradiction, devoit changer le langage ascétique de tous les siècles, et rendre odieuses les expressions par lesquelles tant de saints ont suivi Moïse et saint Paul.

Reprenons maintenant, Monseigneur, tout le fond

de ce que vous dites contre le langage uniforme de tant de saints de tous les siècles, sur l'amour de pure bienveillance. 1° Vous le décréditez, et vous le rendez ridicule par ces trois paroles : *exagérations, amoureuses folies.* 2° Pourquoi le faites-vous? Est-ce pour les justifier sur le quiétisme? Non, il n'en est pas question. Il ne s'agit que de la doctrine que M. de Chartres dit qu'*on ne peut nier.* D'ailleurs, en combattant cette doctrine, donnez-vous au quiétisme des coups plus mortels? Tout au contraire, vous faites triompher les Quiétistes; car vous leur abandonnez le langage des saints, comme étant plein d'exagérations folles qui flattent leurs erreurs, et vous voulez accuser de quiétisme quiconque osera soutenir ce langage. Ainsi vous donnez à ces insensés, qui sont sans ressource, les armes les plus victorieuses. 3° Qu'est-ce qui vous oblige à pousser les choses jusqu'à cet excès? C'est que l'erreur du nouveau systême consiste à séparer la béatitude, de la gloire de Dieu, dans les actes propres de la charité. Plutôt que de tolérer cette erreur, qui est celle du nouveau systême, et que vous avez donnée pour la source du quiétisme, il faut décrier le langage des saints, et le traiter de folles exagérations. 4° Vous ne vous contentez pas de dire, comme moi, qu'il y a en quelques endroits dans les livres des saints certaines expressions qui, seules et prises dans toute la rigueur de la lettre, iroient trop loin, mais qui sont tempérées par tout le reste de leurs ouvrages, et sur lesquelles on ne peut jamais se méprendre, à moins qu'on ne les lise avec un esprit dédaigneux et contentieux, pour les critiquer. Parler avec cette sobriété, ce seroit laisser

trop d'autorité au langage des saints, et votre doctrine contraire à la leur ne pourroit se sauver, si vous demeuriez dans ces bornes. Il faut donc aller jusqu'à dire que tous leurs actes, même ceux qui sont fondés sur les suppositions impossibles, ne sont que des excès contre la raison d'aimer, c'est-à-dire, des extravagances monstrueuses. Saint Paul et Moïse même en seront convaincus, de peur que vous ne soyez convaincu d'avoir tort. Il le faut absolument ainsi, et pourquoi? *pour déraciner à fond l'erreur du nouveau système.*

IXe OBJECTION.

Enfin on ne peut assez s'étonner de la réponse générale que vous donnez à cette foule innombrable de témoins de la tradition sur le désintéressement du parfait amour. Vous ne daignez entrer en aucune discussion des passages les plus décisifs de tant de saints, qui veulent que les justes imparfaits soient encore mercenaires ou intéressés, et que les parfaits aient sacrifié absolument les restes de cet esprit mercenaire ou intéressé. C'est là-dessus que j'attends en vain depuis deux ans une réponse précise. C'est là-dessus que vous avez trouvé moyen d'écrire de gros volumes pendant deux ans d'un style si victorieux et si foudroyant, sans oser venir jamais à la vraie difficulté. Que répondez-vous en gros? Le voici. « Le dessein des pieux docteurs est de faire » voir qu'il n'est pas permis d'aimer Dieu en sorte » que la vie éternelle, et non pas la gloire de Dieu, » soit seule et absolument la dernière fin, ou qu'on » cessât d'aimer, si par impossible elle manquoit. »

RÉPONSE.

Si le lecteur veut faire attention à ces paroles, il apprendra à fond, une fois pour toutes, ce qu'il doit croire de vos plus pompeuses réponses.

Les saints de tous les siècles ont-ils réservé le troisième degré, qui est le plus sublime de la vie chrétienne ici-bas? Ont-ils fait consister la plus éminente perfection de l'amour à éviter ce péché mortel, ce péché énorme, cette impiété monstrueuse, de mettre absolument la fin dernière dans la vie éternelle, et non pas dans la gloire de Dieu, et de rapporter Dieu béatifiant à l'utilité de la créature? Avez-vous oublié, Monsigneur, ou espérez-vous que le monde oublie, que vous avez reconnu en termes formels, selon la tradition des Pères (1), un degré de mercenaires, qui nonobstant leur mercenarité sont véritablement justes? Direz-vous que les Pères ont mis la plus sublime perfection de l'amour à ne renverser pas l'ordre d'une manière monstrueuse, et à ne faire pas en aimant Dieu le plus affreux de tous les péchés mortels? Direz-vous encore qu'il y a des vrais justes qui sont *plus touchés de la récompense du dehors*, c'est-à-dire, béatitude fabuleuse et païenne, que de *Dieu récompense substantielle et incréée* (2)? Est-ce donc là le dénouement que vous donnez à une tradition si constante et si reconnue? Persistez-vous encore à soutenir ces prodiges d'erreur? et qu'y a-t-il de plus convaincant pour démontrer la vérité et

(1) *1e Ecrit*, n. 4. Voyez la *11e Lett. à M. de Meaux en rép. aux divers Ecrits*, n. 9 : tom. VI, p. 72 et suiv. — (2) *1e Ecrit*, n. 4 : tom. XXVIII, p. 505.

l'antiquité de ce que vous nommez le *nouveau système*, que de voir qu'on ne peut l'attaquer, qu'en lui substituant la plus absurde de toutes les nouveautés, et qu'en dégradant toute la tradition?

Mais encore, qu'entendez-vous par ces belles paroles: *Ou qu'on cessât d'aimer, si par impossible elle manquoit?* Quoi, monseigneur, selon vous, on renverseroit l'ordre, en cas qu'on fût tellement disposé *qu'on cessât d'aimer, si par impossible la béatitude manquoit* à l'homme? Hé, que devient donc ce que vous avez dit si hautement, savoir que sans la béatitude communiquée, *Dieu ne nous seroit pas la raison d'aimer?* Voudriez-vous qu'on aimât ce qui n'auroit point la raison d'aimer, c'est-à-dire, ce qui n'auroit point d'amabilité pour nous? Voudriez-vous qu'on aimât sans amour? Ce seroit, comme vous le dites, *imaginer un amour auquel on voudroit ôter sa propre nature.* Cet exemple montre au lecteur combien il doit être en garde pour ne se laisser jamais éblouir aux paroles magnifiques, et à l'air de gravité dont vous savez revêtir ce qui ne peut jamais recevoir ni aucun sens ni aucune excuse.

Telles sont, Monseigneur, les explications que vous donnez au langage des saints en disant: *voici la règle.* Faut-il nommer les choses par leur nom? Vous m'y contraignez. Non ce n'est point une sérieuse explication, mais une dérision déguisée. Je vais plus loin. Quand même vous les auriez solidement expliqués tous, vous n'auriez rien fait de concluant contre le dessein de l'ouvrage que vous voulez paroître réfuter. Je vous en avois averti par avance dans la conclusion. Mais vous fermez les yeux à tout

ce

ce qui vous coupe les chemins d'une réponse véritable, pour paroître toujours avoir répondu. Parler bien haut dans les plus pressans embarras, est un puissant moyen pour imposer au vulgaire. Mais le lecteur attentif est au fait, et nous comprend tous deux : il voit que mon véritable argument demeure sans ombre de réponse. Il ne s'agit pas du sens de tant de saints auteurs. Vous vous donnez bien de la peine pour prouver l'unique chose sur laquelle nous sommes d'accord ; et vous ne répondez rien à celle qui est le point décisif de notre dispute. Nous supposons tous deux le sens des saints auteurs catholique, et très-contraire à toutes les erreurs du quiétisme. Plus ils ont été opposés à l'erreur, plus mon argument, loin de s'affoiblir, se fortifie et retombe de tout son poids sur mon accusateur. Le fait est que la plupart de ces saints, si opposés à l'illusion lors même qu'ils l'ont réfutée, ont parlé plus fortement et avec moins de précaution que je n'ai parlé dans le livre où l'on m'accuse de quiétisme. Quand je dis qu'ils ont parlé plus fortement, vous vous récriez comme si c'étoit une hyperbole, ou que je décréditasse par là le langage des saints. Mais laissons vos critiques, et attachons-nous au fait constant pour lequel il ne faut que des yeux. Tant de saints, ennemis de l'illusion en la combattant dans des temps où elle étoit encore plus à craindre qu'en nos jours, ont parlé plus fortement et avec moins de précaution que moi. On ne laisse pas de voir clairement que leur langage est pur, consacré par l'Eglise, et opposé à l'illusion. Leur langage justifie donc le mien, et le mien ne pourroit être flétri sans que le leur le fût à

plus forte raison par contre-coup. Le doit-on faire pour contenter votre passion contre moi? Plus vous justifierez le langage des saints, plus vous justifierez malgré vous le mien qui est plus tempéré.

C'est ce que vous avez bien senti. C'est ce qui vous a fait prendre le parti scandaleux de les décréditer indirectement, et de ne leur laisser pour toute excuse que *l'exagération* et les *amoureuses folies*. Ainsi, ne pouvant empêcher que le langage consacré par tant de saints ne justifie celui de mon livre, vous tournez le langage des saints mêmes en une exagération si folle, si ridicule et si dangereuse, que je suis inexcusable d'avoir imité leurs expressions même en les tempérant. L'Eglise maîtresse examinera devant Dieu en quel danger seroit non-seulement la vérité, mais encore la paix, si elle flétrissoit, pour vous appaiser, par quelque note même ambiguë, dans mon livre, le langage des saints, et la doctrine des écoles. Que n'entreprendriez-vous point contre la vérité avec la moindre espérance de victoire, puisque vous voulez faire la loi au juge, que vous osez tout dire, et que vous n'épargnez rien, lors même que vous avez encore tout à craindre? Il me reste à montrer, dans une seconde lettre, avec quel art et quelle injustice vous avez tourné la comparaison des expressions des saints et des miennes. Je suis, etc.

SECONDE LETTRE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

EN RÉPONSE A L'ÉCRIT INTITULÉ :

LES PASSAGES ÉCLAIRCIS, ETC.

SECONDE LETTRE

EN RÉPONSE

AUX *PASSAGES ÉCLAIRCIS.*

MONSEIGNEUR,

Je vais montrer d'abord, dans la première partie de cette lettre, avec quel art vous avez éludé toute la force de la comparaison des propositions des saints avec les miennes : ensuite je répondrai en peu de mots à vos principales objections, dans une seconde partie.

PREMIÈRE PARTIE.

Sophismes par lesquels vous avez éludé la comparaison des passages.

1er SOPHISME.

Quand on veut juger de la conformité ou diversité des choses comparées, on les prend en détail, et on les met l'une auprès de l'autre. Par exemple, il est évident que la première proposition emporte elle seule la justification ou la condamnation de presque toutes les autres de mon livre. J'ai montré que la plupart des saints de tous les siècles ont donné pour la récompense indéfiniment l'exclusion absolue, que je ne donne dans mon livre que pour l'intérêt propre ou propriété sur la récompense. Qui ne voit

combien mon expression est plus restreinte et plus précautionnée que les leurs? J'ai fait voir de même que les saints ont exclu une certaine recherche du mérite et de la perfection dans le degré des ames parfaites. Par ces deux sortes de passages, j'ai exactement justifié les deux membres de ma proposition, qui exclut l'intérêt propre, tant sur la récompense que sur le mérite et sur la perfection. Cette proposition est l'abrégé de tout mon livre. Tout le systême y est renfermé en termes clairs. Prouver cette seule proposition, c'est prouver clairement tout le systême du livre. Quand même quelque coin écarté du livre auroit quelque expression détachée qui paroîtroit aller un peu plus loin que cette proposition fondamentale, (ce qui n'est pas) il faudroit évidemment le tempérer par cet abrégé si précis de tout le systême, qui est cent fois répété en substance. Il falloit donc, selon toutes les règles de la bonne foi, pour entrer sérieusement dans la comparaison, examiner cette proposition fondamentale, avec les passages beaucoup plus forts et moins précautionnés, dont je rapporte une foule innombrable. C'étoit là *le point décisif qui renferme seul la décision du tout* (1). Mais vous avez senti qu'il n'y avoit aucune apparence de prouver que les passages des saints sonnent moins, s'il m'est permis de parler ainsi, que la première proposition contestée. Une comparaison exacte sur cette première proposition eût été un triste préjugé contre l'accusateur, ou plutôt un jugement du fond. Que faire dans cet embarras? Me laisser sans réponse? C'étoit décourager votre école, m'abandon-

(1) *Rép. aux IV Lettres*, n. 19 : tom. XXIX, p. 61.

ner tout le public, et succomber dans votre accusation. Il a donc fallu répondre en gros, par un tour superficiel et éblouissant, sans oser enfoncer dans le détail d'aucune proposition particulière. Il a fallu répondre à une comparaison, sans comparer en détail les choses comparées. C'est ainsi, Monseigneur, que vous suivez une règle plus convenable aux poètes, qu'aux graves théologiens et aux dispensateurs des mystères de Dieu. C'est que vous vous êtes bien gardé de toucher jamais ce que vous ne pouvez espérer d'embellir.

Mais enfin je suis en droit de faire comme vous. Vous n'avez osé toucher la comparaison décisive de ma première proposition avec celles de tant de saints de tous les siècles. Je puis faire de même, et sans entrer dans vos objections, déjà tant de fois détruites, je n'ai qu'à dire : Ma première proposition est l'abrégé clair de tout mon livre. M. de Meaux n'a osé attaquer la comparaison simple que j'en ai faite avec le langage uniforme de la tradition. Il a fait de même sur chacune des autres propositions qu'il n'a jamais osé discuter en particulier, en la comparant avec les passages des saints que je lui compare. De plus, tout mon livre demeure hors d'atteinte par la seule première proposition, dont il détourne la vue du lecteur, désespérant de pouvoir obscurcir une chose si évidente. Il a laissé ma comparaison toute entière : je laisse toutes ses objections déjà tant de fois réfutées. Ma comparaison demeure inébranlable, et je n'ai aucun besoin de répondre à un écrit qui ne me répond pas. Que ce prélat dise, tant qu'il lui plaira, que ce langage de tous les siècles sur un amour in-

dépendant du motif de la béatitude, et qui exclut toute mercenarité, ou propriété, ou propre intérêt, tant sur la récompense que sur le mérite et sur la perfection, n'est qu'un amas *d'exagérations et d'amoureuses folies*. Qui le croira? qui voudra l'écouter? qui ne sera scandalisé de cette réponse? Qu'est-il besoin de répondre à un auteur qui répond ainsi? Mais enfin le fait demeure vérifié par le silence de cet adversaire si subtil et si implacable. Le langage de tant de saints est beaucoup moins tempéré que celui de ma proposition. Ne dois-je pas me consoler, pourvu que l'Eglise entière voie que mes prétendues exagérations sont moindres que celles d'une tradition si constante; et ne vaut-il pas mieux être insensé avec saint Paul, avec Moïse, avec tant de saints, que d'être sage avec M. de Meaux?

La XXVIe proposition contient encore le systême de tout l'ouvrage, et c'est peut-être celle que vous auriez pu critiquer avec plus de couleur. Elle dit que « le pur amour fait lui seul toute la vie intérieure, et devient alors l'unique principe et l'unique motif de tous les actes délibérés et méritoires (1). » Cette proposition se trouve à la fin du livre, comme une récapitulation de tout l'ouvrage, comme la substance de tout le systême. Mais elle se trouve tempérée par tant d'autres endroits décisifs du texte, et elle est autorisée par le langage formel de tant de saints, que vous avez encore été contraint d'abandonner la comparaison de ce côté-là. Ainsi, à proprement parler, vous n'avez pas même espéré de pouvoir m'attaquer de front, ni d'entrer dans la

(1) *Max.* p. 272.

question véritable et unique qui est la comparaison exacte des textes. Après l'avoir mise à côté, vous vous êtes contenté de voltiger, d'effleurer, de choisir çà et là quelques mots tronqués, c'est-à-dire les plus forts d'entre les miens et les plus foibles d'entre ceux des saints, pour triompher sans oser combattre.

IIe SOPHISME.

Je viens de toucher en passant un autre artifice de votre réponse, qu'il est capital d'approfondir. Au lieu de suivre la comparaison, qui est l'unique but de l'ouvrage que vous faites semblant de réfuter, vous quittez la défensive où vous vous sentez accablé par le témoignage des saints, et vous vous jetez dans de pures répétitions d'objections réfutées, pour faire une diversion contre moi. Mais outre que ces objections sont déjà détruites par tant de réponses, de plus elles ne sont pas de saison. C'est éluder mon argument de la tradition, par d'autres argumens qui lui sont étrangers. Je dis que les saints, qui n'ont jamais enseigné le désespoir, ont parlé avec moins de précaution et en termes plus forts que moi. Au lieu de répondre directement, et de montrer que mes expressions prises en détail vont plus loin que les leurs, vous n'osez discuter les unes et les autres pour les comparer. Mais vous recommencez ce qui est en question et qui n'auroit jamais dû y être. Vous dites que l'intérêt propre est le salut même. Il ne s'agit pas de critiquer mon texte, et d'y vouloir déterminer le sens impie qui n'y fut jamais. Il s'agit de répondre précisément aux passages de tant de saints de tous les siècles, qui, sans avoir jamais enseigné

les impiétés que vous voulez trouver dans mon texte, et qui, combattant même ces impiétés, ont parlé avec plus de force et moins de précaution que ce texte que vous voulez trouver si impie.

A quoi sert donc de vouloir transporter la guerre chez moi, lorsqu'elle est déjà chez vous, et qu'elle vous saisit jusque dans le centre. Votre argument ne répond pas au mien, et le mien répond pleinement au vôtre. Vous l'allez voir. Vous voulez supposer d'abord ce qui est en question, savoir, que mon texte enseigne un vrai désespoir. Avec une telle supposition, il n'y a rien qu'on ne fasse pour éluder la comparaison la plus simple et la plus décisive. Mais il faut répondre à mon argument, ou avouer que vous le laissez sans réponse. Mon argument est simple et naturel. Je prouve ce qui est disputé entre nous, par une autre chose qui ne peut être disputée par aucun Chrétien. Le texte des saints n'enseigne point l'impiété : or est-il que le texte des saints est plus fort que le mien : donc le mien n'enseigne pas l'impiété. Il ne s'agit ni de critiquer mon texte, ni d'expliquer celui des saints : il ne s'agit que de les comparer.

Si mon texte, quoique si impie, est encore plus tempéré que celui de tant de saints, quelle doit être l'impiété affreuse de toute cette tradition? Un raisonnement qui prouve que le langage de la tradition est impie, quelque spécieux qu'il soit, ne peut être que faux. Il prouve trop, et par conséquent il ne prouve rien. Il est scandaleux, il est impie lui-même. On ne doit jamais l'écouter. Si au contraire toute cette tradition n'est pas impie dans

son texte, le mien, quelque critique subtile que vous en fassiez, sera encore moins impie, puisqu'il est encore plus tempéré. La comparaison répond donc à tout, si elle est juste; et ne répondant point au détail de la comparaison, vous ne répondez à rien. Vous ne pouvez nier les passages que je produis. Le fait est donc constant. Il ne reste plus qu'à discuter la comparaison : c'est ce que vous n'avez pas même cru pouvoir entreprendre. On ne répond point à des comparaisons de passages, par des objections sur quelques morceaux du texte attaqué, sans approfondir jamais le détail par comparaison aux textes comparés. Si vous vouliez faire des objections sur quelques morceaux de mon texte, il falloit au moins mettre ces objections en leur place naturelle, c'est-à-dire, les faire entrer dans la discussion de la proposition particulière qu'elles regardent. Comme j'ai produit des passages formels et spécifiques des saints sur chaque proposition en particulier, il falloit montrer aussi, de votre côté, que chacune de mes propositions sonnoit plus que celles des saints comparées avec mon texte dans cet endroit précis; ou bien que les saints y ont des correctifs que mon texte n'a pas. Voilà les deux seules manières sérieuses et effectives d'attaquer la comparaison. Vous n'avez tenté ni l'un ni l'autre. Vous laissez derrière vous tout mon véritable argument, et votre ressource est de répéter des objections, dont tous les lecteurs instruits de notre dispute savent déjà la réponse presque par cœur.

Ainsi, quand vous accusez d'impiété mes propositions, votre argument, quelque spécieux qu'il puisse

être, prouve beaucoup trop; car, supposé que le langage perpétuel de tant de saints soit plus fort que mon texte, toute l'impiété que vous m'attribuez retombe inévitablement encore plus sur eux que sur moi. Si au contraire vous les justifiez, la justification de leur texte devient à plus forte raison la justification du mien, qui est plus précautionné que le leur.

Voilà ce que je vous avois prédit de bonne heure. Voilà ce qui vous auroit épargné la peine de faire une réponse qui n'en est pas une. Tandis que la comparaison subsistera, tous vos argumens ne seront que des traits émoussés. Attaquez-moi; vous attaquez toute la tradition, qui est comme solidaire avec moi dans cette dispute, et tous les reproches d'impiété imaginaire retomberont toujours sur les saints. Expliquez les saints : toutes les explications que vous leur donnez me justifient contre votre intention encore plus qu'eux. Je suis en plein droit d'appliquer à mon texte toutes les clefs que vous employez pour le texte des saints; et l'unique raison qui m'en empêche, c'est que les explications que vous leur donnez sont si forcées, si contradictoires à elles-mêmes, si injurieuses aux saints, et si indécentes, que je n'ai garde de les prendre pour moi. Mais enfin la comparaison que j'ai faite est un mur d'airain contre vos efforts. Vous ne pouvez la renverser qu'en montrant que chaque texte des saints comparé à chaque proposition particulière de mon livre sonne moins, ou a plus de correctifs que la proposition particulière à laquelle je l'ai comparé. Tout le reste n'est qu'illusion; tout le reste ne touche pas même le nœud de la difficulté; tout le reste

ne sert qu'à montrer que vous méprisez étrangement le public, puisque vous espérez de lui donner le change avec tant de facilité.

Mais voulez-vous procéder comme *le plus simple de tous les hommes*, et en *innocent théologien?* Quittez cet art par lequel vous ne cherchez qu'un faux point de vue, pour donner une face odieuse à la comparaison. Prenez chaque proposition en détail. Est-il question du terme de *persuasion*, pesez au poids du sanctuaire toutes les expressions des saints que j'ai employées par rapport à ce terme, pour montrer que les ames dans les extrêmes épreuves, ont *une espèce de persuasion* qu'elles sont réprouvées. S'agit-il du terme d'invincible, passez aux autres expressions des saints par lesquelles je montre évidemment une espèce de persuasion qu'ils déclarent qu'on ne peut ôter dans ces cas. Voyez les témoignages des saints sur les propositions X, XI, XII, XIII et XIV (1).

IIIe SOPHISME.

Vous ne vous êtes pas contenté, Monseigneur, d'éviter ce détail si décisif et si insoutenable de votre part. Vous avez fait, sans sauver même les apparences, ce qu'on ne fit jamais en matière de comparaison. Vous avez ramassé dans dix propositions tout ce que vous avez cru propre à montrer un venin mortel, et à saisir d'horreur le lecteur pieux. Vous avez voulu en faire une espèce d'abrégé du systême impie que vous m'imputez, et vous avez voulu que je produisisse des passages particuliers

(1) Voyez ci-dessus, p. 247 et suiv.

des saints, que je puisse comparer à cet abrégé de tout ce que vous avez ramassé à votre mode dans mon livre. Prétendez-vous comparer des morceaux détachés des saints au total de vos extraits de mon livre? C'est le tout qu'il faut comparer au tout, ou bien chaque proposition, à chaque proposition particulière. Mais vouloir faire une comparaison, en mettant d'un côté le tout, et de l'autre un morceau détaché, c'est se jouer du lecteur en faisant semblant de répondre. Où est la règle dans la maison de Dieu? Sera-t-il permis dans l'Eglise de tronquer chaque expression, et de la coudre avec d'autres expressions détachées, pour en composer un tout monstrueux qui n'est plus mon texte? Permettez-moi de tronquer et de coudre ainsi des morceaux détachés, je m'engage à vous faire par votre texte mutilé, dérangé et cousu, arien, socinien, juif, mahométan, déiste, et athée. Il ne m'en coûtera pas plus qu'il vous en a coûté. Que ne peut-on point sur le texte d'un auteur, dès qu'on se met au large pour en ôter tout ce qui écarte l'erreur, et qu'on rapproche divers morceaux séparés, pour leur donner par cette situation forcée tout le venin qu'ils n'auroient jamais dans leur place naturelle? Espérez-vous, Monseigneur, que *l'Eglise maîtresse*, voudra flatter votre hauteur, et votre ressentiment jusque dans ce mystère d'iniquité?

Ce n'est pas assez pour vous de déplacer, de lier, de tronquer les morceaux de mon livre, il faut encore en venir jusqu'à mettre dans vos dix propositions, des paroles qui ne furent jamais dans mon texte. Par exemple où trouverez-vous dans mon livre ces

paroles de la proposition VIII : « (1) Cette division con-
» siste à faire le sacrifice de son intérêt propre, etc. »
Mais cet endroit n'est rien en comparaison d'un autre qui le suit de près. Le voici : « C'est par cet
» acquiescement que l'ame est délivrée; DE SORTE
» QUE SA DÉLIVRANCE DANS CETTE TENTATION, QUI EST
» CELLE DU DÉSESPOIR, CONSISTE A Y SUCCOMBER. »
Vous vous savez bon gré, Monseigneur, de cette expression heureuse qui rend toute votre pensée pour mettre une impiété affreuse dans tout son jour. Mais où avez-vous pris ces paroles? En quel endroit ai-je dit que LA DÉLIVRANCE (de l'ame) DANS CETTE TENTATION, QUI EST CELLE DU DÉSESPOIR, CONSISTE A Y SUCCOMBER? Cherchons quelqu'un de ces horribles mots dans mon texte. Vous n'avez garde de le tenter jamais. Votre subterfuge sera de dire que les dix propositions ne sont pas dans votre *Réponse* en lettres italiques. Mais c'est cette *Réponse* même qui vous charge le plus; car elle montre que vous savez faire le mal avec précaution, pour pouvoir dire en cas de besoin que vous ne l'avez pas fait. Quoi! vous n'osez mettre en lettres italiques comme mon vrai texte les propositions sur lesquelles vous voulez me faire condamner comme un impie : vous n'osez mettre en lettres italiques, comme mon vrai texte, les dix propositions par lesquelles vous espérez éluder la comparaison du pur texte des saints avec le mien, et faire accroire au monde que le mien va plus loin que le leur? Si ces propositions sont mon vrai texte, pourquoi ne les donnez-vous pas tout ouvertement comme miennes? Que craignez-vous? Pourquoi n'a-

(1) *Passages éclaircis*, ch. VII : tom. XXX, p. 343.

vez-vous pas osé le marquer par le caractère italique, caractère que vous avez si souvent prodigué, pour altérer mon texte, et pour me noircir? Si au contraire ce n'est pas mon vrai texte, en quelle conscience voulez-vous le laisser entendre à tout le monde, sans l'oser dire? Comment votre conscience a-t-elle pu se taire, quand vous avez donné ces dix propositions, comme celles qu'il faut comparer à celles des saints pour me condamner d'impiété? Pourquoi ne laissez-vous pas mes propositions telles que je les ai données, puisque vous ne pouvez contester que je ne les aie rapportées très-fidèlement? Si j'ai manqué à quelque chose, c'est que je les ai trop détachées des tempéramens innombrables qui les précèdent et qui les suivent dans mon texte. Que voulez-vous donc que le lecteur équitable pense de nous deux, quand il vous voit fabriquer un tissu de dix propositions tronquées, déplacées, cousues avec des additions monstrueuses, qui ne ressemblent en rien à mon texte, et que vous croyez pouvoir impunément donner cet horrible fantôme comme ce qu'il faut comparer au texte des saints? A la vue d'un tel scandale, le lecteur pieux et sensé verse des larmes amères sur vous et sur moi. Il déplore tout ce que je souffre; mais il vous trouve sans comparaison plus à plaindre que celui que vous faites souffrir.

Après m'avoir fait dire que *la délivrance dans cette tentation, qui est celle du désespoir, consiste à y succomber*, il ne vous restoit plus qu'à m'insulter sur ce texte imaginaire, dont vous êtes l'auteur; et c'est aussi ce que vous faites, pour combler

la

la mesure. Vous me demandez sans cesse des passages des saints qui enseignent que le directeur doit permettre le désespoir, et les autres impiétés que vous savez mettre, malgré moi et malgré mon texte, dans tout mon livre. Vous vous récriez : « Si l'on » trouve un tel directeur dans les livres spirituels, » qu'on nous le montre (1). »

Non, Monseigneur, je ne vous produirai jamais des passages des saints, où ils aient enseigné les blasphêmes que vous mettez malgré moi dans ma bouche. Ils n'ont jamais dit que la délivrance de la tentation de désespoir consistât à y *succomber*. Si la comparaison roule là-dessus, je suis vaincu, et vous triomphez. Je confesse sans peine que je ne puis trouver cette impiété dans les livres des saints; car je ne sais point leur faire dire malgré leur texte ce qu'ils n'ont jamais dit, comme vous me faites dire malgré moi ce que le mien ne contient en aucun endroit, et qu'il rejette presque dans toutes les pages. Mais si j'avois le courage qui me manque, Dieu merci, pour recourir à votre méthode, je ferois dire aux saints, avec moins de changement dans leurs textes, toutes les impiétés que vous me faites dire en changeant le mien. Je rends grâces au Dieu de paix, au Père des miséricordes et au Dieu de toute consolation, de ce qu'une telle injustice, loin de m'irriter, ne me porte qu'à redoubler mes prières pour l'Eglise que vous troublez, et pour vous à qui vous faites encore plus de mal qu'à elle.

(1) *Passages éclaircis*, ch. XXIII : tom. XXX, p. 383.

IVe SOPHISME.

Votre principale ressource est de confondre toujours soigneusement le sacrifice conditionnel avec l'absolu, et de boucher vos oreilles de peur d'entendre tout ce que j'ai dit de plus clair là-dessus. Le sacrifice conditionnel se fait hors des épreuves. Ni saint Paul, ni Moïse n'étoient tentés de désespoir, quand ils offrirent, l'un d'être anathême, et l'autre d'être effacé du livre. Au contraire, le sacrifice des dernières épreuves se fait avec un tel obscurcissement, que l'ame troublée, comme vous l'avouez vous-même, se trouve dans ce que vous nommez *un croire d'imagination* (1), où elle exprime en termes absolus ce qu'elle veut exprimer. J'ai dit que ces deux sacrifices sont *sur la béatitude* (2). Mais j'ai ajouté que le conditionnel sacrifioit la béatitude même, et que l'autre n'étoit que sur le propre intérêt, ou propriété, par rapport à la béatitude, sans préjudice du désir désintéressé des promesses en nous et pour nous.

Voilà ce que toutes les pages de mon livre crient au lecteur. N'importe : vous n'en entendrez rien, parce que vous l'avez entendu autrement en vous rendant mon accusateur. Malgré moi, et malgré mon texte, les deux sacrifices tomberont précisément sur le même objet formel. L'intérêt propre, que j'oppose toujours au salut, sera le salut même, et le sacrifice absolu d'une imperfection très-différente de l'espérance, deviendra le comble du désespoir. Ce fondement posé, vous n'avez plus rien

(1) *Pass. éd.* ch. XVII : p. 360. — (2) *Max. des Saints*, p. 87.

qui vous arrête. Tout votre chemin s'applanit. Après avoir pris de tels avantages, vous me défierez sans danger de vous montrer dans les livres des saints le sacrifice absolu du salut qui est clair dans le mien. La pétition de principe est le plus commode de tous les argumens pour prouver tout ce qu'il vous plaît. Supposer ce qu'on doit prouver, est une méthode bien abrégée. Mais, outre que vous ne prouvez rien de plus, à proprement parler, il s'agit non de preuve contre mon seul texte, mais de comparaison exacte sur les deux sortes de texte que j'ai joints dans mon ouvrage. Il faudroit prouver sans subtilité, et par pure comparaison, que le mien sonne plus que celui des saints. Or vous n'effacerez ni de mon texte, ni de celui des saints, ce qui y est écrit. Leur texte semble exclure en général le désir de la récompense : le mien n'exclut jamais que l'intérêt propre sur la récompense; et je dis que ce motif *d'intérêt propre*, même sur la récompense éternelle, n'est qu'une *propriété*, une *avarice*, une *ambition spirituelle* (1), très-différente de l'espérance chrétienne et de son objet. Quand je distingue ainsi l'intérêt propre sur le salut d'avec le salut même, je parle comme les saints auteurs dont j'ai rapporté les paroles; je parle comme vous-même, qui assurez qu'il y a *une espérance désintéressée*, et que son objet *n'est point un intérêt, mais l'exercice de notre religion.* Quand même vous jugeriez, contre votre propre langage, la distinction que je fais entre l'intérêt propre sur le salut et le salut même, *trop mince*, comme vous trouvez celle de saint

(1) *Max.* p. 153.

François de Sales entre l'indifférence et la résignation; du moins vous devriez avouer que j'ai voulu trouver une réelle distinction entre les deux objets que je distingue et que j'oppose; il faudroit avouer que mon intention n'a jamais été de confondre ces deux choses, ni de faire sacrifier absolument le salut sous le nom du propre intérêt. Vous supposez donc ce qui est en question : vous le supposez contre le texte des saints, contre le mien qui est formel, contre le vôtre qui ne l'est pas moins : vous le supposez pour rendre mes paroles inexcusables, pendant que vous excusez celles des saints auteurs plus fortes que les miennes.

Dites, tant qu'il vous plaira (1), « qu'on voit » beaucoup de passages pour un sacrifice condi- » tionnel du salut, qu'on n'en trouve aucun pour » le sacrifice absolu, et pour l'acquiescement sim- » ple; que c'est une preuve théologique; que le » premier est de tradition, et l'autre une invention » du nouveau systême. » Faut-il chercher une *preuve théologique*, pour prouver que le désespoir n'est point de tradition, et que les saints n'ont point sacrifié absolument leur salut? Qui en doute? Voulez-vous prouver d'un ton grave et avec effort, qu'il est jour en plein midi, pour triompher comme si on vous l'avoit nié? Mais prouvez ce qui est en question. Montrez que les saints n'ont jamais fait à Dieu un sacrifice absolu de quelque chose de réel par rapport à la béatitude dans l'extrémité des épreuves.

La bienheureuse Angèle de Foligny, la vierge

(1) *Pass. écl.* ch. xx : tom. xxx, p. 374.

dont parle Blosius, les ames troublées que sainte Thérèse et le bienheureux Jean de la Croix dépeignent; saint François de Sales, *dans l'impression de réprobation, et dans les dernières presses d'un si rude tourment* où il prit *une terrible résolution;* enfin le frère Laurent, lorsqu'il *se croyoit certainement damné,* étoient sans doute dans un cas très-différent de celui de Moïse et de saint Paul, qui sacrifioient conditionnellement leur béatitude dans un état de paix et de confiance sensible. Ni saint Paul, ni Moïse ne disoient qu'ils *se croyoient certainement damnés.*

C'est ici qu'il faut répéter malgré moi l'explication que j'ai donnée de ces paroles de saint Augustin, qui sont à tout moment votre bouclier contre tous les passages de la tradition : *Securus hoc dixit.* Saint Paul et Moïse avoient une sécurité, mais il faut voir en quoi précisément elle consiste.

1° Cette sécurité ne tombe que sur le dogme général de la volonté de Dieu pour le salut des hommes, et non sur leur salut personnel, qu'ils devoient espérer sans sécurité, à moins qu'ils n'en eussent quelque révélation particulière.

2° Cette sécurité, ni même le motif de leur salut n'avoient aucune part au sacrifice conditionnel qu'ils faisoient à Dieu de leur salut même. Ainsi rien n'est plus hors de la question que d'alléguer cette sécurité d'un dogme pour combattre le désintéressement sur la béatitude, qui éclate dans le vrai et sincère motif de ces sacrifices conditionnels.

3° Les ames troublées, dans l'extrémité des épreuves, sont dans un cas tout différent; et c'est brouil-

ler toutes les vérités de la vie intérieure pour rendre les meilleurs mystiques ridicules et odieux, que de confondre des choses si séparées. Il est vrai que les ames, au milieu de l'épreuve, conservent la sécurité sur le dogme général de la foi. C'est pourquoi j'ai dit expressément (1) : « Cette ame ne doute point » de la bonne volonté de Dieu; mais elle croit la » sienne mauvaise. » Ce n'est pas là une sécurité qui puisse mettre ces ames en paix, ni les borner, comme Moïse et saint Paul, à un sacrifice conditionnel qui n'ait rien d'absolu et de douloureux.

4° Ces ames, loin d'avoir une pleine sécurité sur leur salut personnel, ont au contraire une *persuasion apparente* et imaginaire de leur réprobation, que vous nommez *un croire imaginaire*.

5° Elles ont, il est vrai, l'espérance dans *la cime ou fine pointe de l'esprit*, pour parler comme saint François de Sales. Mais l'espérance, surtout quand elle n'est ni sensible ni réfléchie, et qu'elle est obscurcie par la croyance imaginaire de la réprobation, est infiniment éloignée d'une *pleine sécurité*.

6° Quoique les ames troublées espèrent, dans la fine pointe de l'esprit, elles ne peuvent voir par réflexion leur espérance, *pour s'en rendre un témoignage consolant*. C'est ce que j'ai remarqué dans mon livre après saint François de Sales, qui parle ainsi (2) : « Bien qu'elle ait le pouvoir de croire, » d'espérer et d'aimer son Dieu, et qu'en vérité elle » le fasse; toutefois elle n'a pas la force de bien » discerner si elle croit, espère, et chérit son Dieu; » d'autant que la détresse l'occupe et accable si fort,

(1) *Max.* p. 89. — (2) *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. XII.

» qu'elle NE PEUT FAIRE AUCUN RETOUR SUR SOI-MÊME, » pour voir ce qu'elle fait; et c'est pourquoi IL LUI » EST AVIS QU'ELLE N'A NI FOI, NI ESPÉRANCE, NI » CHARITÉ. » Rien ne ressemble moins *à la pleine sécurité,* tant vantée dans votre réponse, que ce trouble où l'on ne peut même faire aucun retour sur soi, et où il *est avis qu'on n'a ni foi, ni espérance,* etc.

Voilà ce que vous avez nommé un *croire d'imagination,* et que j'ai nommé une *persuasion apparente.* Cette croyance imaginaire paroît alors une certitude. De là vient que la bienheureuse Angèle de Foligny disoit : « Quoique je sois damnée, je ferai » pénitence. » Et encore : « En me voyant damnée, » je ne me soucie nullement, etc. » De là vient qu'elle ajoute que « si tous les sages du monde et tous les » saints de paradis vouloient la consoler, » en lui ôtant cette croyance imaginaire et si affligeante, elle ne pourroit *alors les croire.* De là vient qu'elle s'écrie : « Sachez que je suis établie dans un désespoir » que je n'ai jamais eu de même, parce que j'ai en» tièrement désespéré de Dieu, et de tous ses biens:... » je suis assurée, etc. » De là vient que sainte Thérèse déclare que toutes les remontrances du directeur ne servent « de rien, parce que l'entendement » est si obscurci, qu'il n'est pas capable de voir alors » la vérité, mais seulement de croire ce que l'ima» gination lui représente, laquelle est pour lors la » maîtresse. » De là vient que le bienheureux Jean de la Croix dit que « l'ame voit plus clair que le » jour, etc..... Elle ne trouve, dit-il, ni consolation » ni appui en aucune doctrine spirituelle, ni en au» cun maître spirituel, parce que, quelque raison

» qu'on lui allègue,..... elle ne le peut croire. » De là vient que Blosius nous dépeint une ame qui « croit » qu'il ne lui reste aucune connoissance de Dieu,.... » qui croit perdre tout son temps,.... qui croit avoir » perdu toutes choses. » De là vient que saint François de Sales « dans une impression de réprobation.... » prit une terrible résolution, *disant* que puisqu'en » l'autre vie il devoit être privé pour jamais, etc. » Dans ces termes vous ne trouverez pas même l'ombre d'une expression conditionnelle. De là vient enfin que le frère Laurent, qui n'a fait que marcher sur les traces de tant de saints, disoit que ses peines avoient été « si grandes, que tous les hommes du » monde ne lui auroient jamais pu ôter de l'esprit » qu'il seroit damné. » L'auteur ajoute sur les paroles du pieux solitaire : « Croyant certainement » qu'il étoit damné : tous les hommes du monde ne » lui auroient pu ôter cette opinion. »

Dites tant qu'il vous plaira que votre *réponse* sur le frère Laurent « n'a qu'un mot : que l'excès, l'exa- » gération sortent partout dans les paroles de ce bon » religieux ; qu'il croyoit être damné sans perdre » pourtant cette pleine sécurité (1). » En vérité, Monseigneur, vous faites trop bon marché de ce qui n'est pas sur votre compte, et qui retombe sur votre *unanime*. A vous entendre, la Vie du frère Laurent est pleine d'exagérations si outrées et si scandaleuses, qu'il faut l'abandonner, malgré son approbateur. Mais nous voyons que ce grand contemplatif marche après tant d'autres saints, que vous n'oseriez abandonner aussi ouvertement. Ce qui vous reste donc,

(1) *Pass. écl.* ch. XII : tom. XXX, p. 351.

c'est de donner au frère Laurent une *pleine sécurité* de son salut, dans la *croyance certaine qu'il étoit damné :* et dans une croyance *que tous les hommes du monde n'auroient jamais pu lui ôter*. Tous les autres (vous venez de les entendre) ne parlent que *de voir plus clair que le jour, etc.* de *ne pouvoir s'appuyer ni sur aucune doctrine, ni sur aucun maître spirituel, etc.* de *ne pouvoir croire que ce que l'imagination représente*, c'est-à-dire la réprobation inévitable. La bienheureuse Angèle de Foligny défie *les sages du monde, les saints de paradis*, et *Dieu* même de la consoler en lui ôtant ce désespoir; elle *ne pourroit alors le croire*, si Dieu ne la changeoit. N'importe; vous nous voulez persuader sur votre parole, contre les siennes, qu'elle parloit *avec une pleine sécurité, qu'il n'en étoit rien, et qu'il n'en pouvoit rien être* (1). Voilà ce que vous nommez *une claire résolution*. Si je veux encore insister, vous me répondez dédaigneusement: *Combien de riens on tâche de faire valoir?* Vous soutenez toujours d'un ton d'autorité absolue *la pleine sécurité*. Comment est-ce qu'elle y entre? C'est le secret réservé à vous seul. Mais enfin vous voulez qu'elle y soit. Elle est étonnante cette sécurité des saints qui disent : Je crois certainement être damné. Mais la vôtre est encore plus incompréhensible, de donner avec tant de hauteur une réponse si inouie.

Mais examinons encore de plus près sur quel fondement vous assurez que le sacrifice absolu, loin d'être *de tradition*, n'est que *du nouveau système*. Si vous entendez par ces termes un sacrifice absolu

(1) *Pass. écl.* ch. IX : p. 347.

du salut, je réponds que ce sacrifice n'est pas plus de mon système que de la tradition; car j'ai déclaré que le sacrifice de mon livre n'étoit que de *l'intérêt propre*, sans qu'on cessât de désirer le salut promis, et que *le directeur ne doit jamais ni conseiller ni permettre de croire..... qu'on est réprouvé* (1), et qu'on *ne doit plus désirer les promesses* (2).

Si vous l'entendez de l'intérêt propre, tel que les saints auteurs l'entendent, c'est-à-dire d'une propriété par rapport au plus grand don de Dieu (soit que cette propriété soit un vice, ou une imperfection non vicieuse), il est toujours évident, par la tradition, qu'il en faut faire un sacrifice absolu. Avant que de l'apprendre de la tradition, nous l'allons apprendre de vous-même, si vous voulez bien me répondre précisément.

1° Doutez-vous que la béatitude formelle ne soit un don créé, comme toute l'Ecole le dit après saint Thomas?

2° Doutez-vous que la propriété ne puisse s'attacher à ce don créé comme à tous les autres?

3° Doutez-vous qu'il ne faille désirer le plus parfait des dons créés avec autant de désappropriation que les dons moins parfaits?

4° Quand vous avez dit ces paroles : *Telle est la purification de l'amour, telle est la désappropriation du cœur qui ne veut plus rien avoir de propre* (3), en avez-vous excepté ce seul don créé qu'on nomme la béatitude formelle? Si vous l'avez excepté, voilà la propriété qui nourrit l'imperfection de l'ame jusque dans

(1) *Max.* p. 90. — (2) Ibid. p. 92. — (3) *Ét. d'orais.* liv. x, n. 30 : tom. XXVII, p. 460.

le plus pur et le plus parfait des dons de Dieu. Si au contraire vous ne l'avez pas excepté, il faut donc, selon vous-même, que l'amour en se purifiant aille jusqu'à se désapproprier sur la béatitude formelle.

5° Quand est-ce que se fera cette dernière *purification de l'amour?* Les saints nous disent que c'est dans le trouble des dernières épreuves. Vous ne nous le dites pas moins; car c'est des ames peinées que vous assurez que Dieu *les presse, par des touches particulières,* à lui faire *ces espèces de sacrifices,* et que les directeurs doivent leur *aider à produire, et en quelque manière enfanter ce que Dieu en exige par ses impulsions* (1). Voilà un sacrifice que le directeur leur doit inspirer, et que *Dieu exige* d'elles *par ses impulsions,* pour purifier leur amour, lorsqu'elles sont dans la croyance imaginaire de leur réprobation. Ce sacrifice n'est point un simple rapport actuel du motif de l'espérance à celui de la charité; car l'acte de ce rapport n'a rien de pénible ni de douloureux. Ce simple rapport n'est point une *terrible résolution,* qu'on ne prenne que *dans les dernières presses d'un si rude tourment.* On ne peut point dire qu'il ne s'agisse alors que du sacrifice conditionnel; car ce sacrifice, quand il n'y a rien d'ajouté, ne porte avec soi nulle privation réelle et pénible : on le fait avec *une pleine sécurité* qu'il ne sera jamais accepté de Dieu.

En quoi consiste donc le sacrifice si difficile et si douloureux de ces ames peinées qui est nommé une *terrible résolution?* Le voici. C'est que l'amour naturel d'elles-mêmes les attache à tous les dons de

(1) *Et. d'orais.* liv. x, n. 19 : p. 429.

Dieu que la foi leur découvre, et à la béatitude formelle, comme à tous les autres. Dieu réduit l'âme, par les *dernières presses d'un si rude tourment*, à ne désirer plus la béatitude par cet amour purement naturel, et à ne la désirer que par des actes que la grâce lui inspire pour se conformer aux promesses de Dieu et pour le glorifier. Ainsi l'ame, qui avant les épreuves étoit encore intéressée ou mercenaire, cesse de l'être par cette purification. Ainsi elle passe du second degré des justes au troisième, par cette désappropriation ou sacrifice de la mercenarité.

Vous demandez, Monseigneur, comment je prouve ce sacrifice absolu, et vous êtes bien résolu de ne l'admettre jamais sans une preuve concluante. Souffrez donc que je mette mon argument en forme. Les justes du second degré (il s'agit d'une tradition que vous avez reconnue) ne sont mercenaires ou intéressés que par un intérêt ou mercenarité; car *c'est l'intérêt qui fait l'intéressé*, comme M. de Chartres l'assure. Or est-il qu'en montant au troisième degré des enfans parfaits, ils renoncent à cette mercenarité ou propre intérêt, et la sacrifient absolument. Donc il est évident que toute cette tradition autorise un sacrifice absolu de la mercenarité ou intérêt propre dans les ames qui montent au troisième degré qui est celui des parfaits enfans. Dans ce passage d'un degré à l'autre, ces justes, de mercenaires ou intéressés, deviennent enfans, sans mercenarité ou intérêt propre. Comme *l'intérêt fait l'intéressé*, c'est aussi le désintéressement, ou sacrifice absolu du propre intérêt ou mercenarité, qui fait le désintéressé. Qui dit désintéressement, désappropriation,

dit une espèce de dépouillement et de sacrifice d'un intérêt. Qui dit purification de l'amour, dit le retranchement ou sacrifice de quelque reste d'attachement, après quoi l'amour est plus pur. « Telle est » (souffrez que je rapporte encore ici vos paroles), » telle est la purification de l'amour, et la désappro- » priation du cœur, qui ne veut plus rien avoir de » propre, » pas même la béatitude formelle qui est le plus grand des dons créés.

Quand un père renonce à une certaine tendresse trop vive pour son fils, afin de l'aimer à l'avenir plus solidement, il ne sacrifie pas absolument son fils. Au contraire, il l'aime plus que jamais d'une amitié utile. Mais il sacrifie absolument cette tendresse trop vive par rapport à son fils, et ce sacrifice lui coûte beaucoup. Tel est le sacrifice de l'intérêt propre pour l'éternité. Ce n'est pas l'éternité qu'on sacrifie. Au contraire, on la désire plus que jamais. On sacrifie seulement d'une manière absolue l'attachement imparfait qu'on avoit à un don si parfait, et les consolations sensibles de cette affection naturelle.

Si vous me demandez ce que saint François de Sales sacrifia dans *sa terrible résolution*, je réponds que vous devez moins que personne me faire cette demande. C'est à vous-même, qui avez cité le premier cet exemple, à me dire qu'est-ce précisément, que le saint sacrifia. Sans doute, il sacrifia, selon vous, quelque chose de réel et d'effectif. Sans doute, il le sacrifia absolument et pour toujours. Un sacrifice spéculatif de la béatitude, pour un cas qu'il regardoit comme impossible, avec *une pleine sécu-*

rité n'auroit pu s'appeler *une terrible résolution*. Qui dit une résolution terrible, dit manifestement une résolution qui est douloureuse à la nature, et qui la prive réellement de quelque chose à quoi elle étoit attachée. Voilà la purification de l'amour. Voilà *la désappropriation du cœur qui ne veut plus rien avoir de propre*, même dans le plus grand des dons de Dieu. Voilà le sacrifice absolu de la propriété. Voilà l'épreuve réelle où l'amour se purifie, en sortant du degré des justes mercenaires, et passant à celui des enfans désintéressés. Cette vérité, ce langage, cette expérience des saints mystiques se trouve dans la plus ancienne et la plus constante tradition. Il n'y a donc rien de plus ancien que *le nouveau système*.

Ne dites point, Monseigneur, qu'on ne sacrifie pas absolument l'amour naturel, puisqu'il doit toujours se mêler avec la grâce dans toutes nos amitiés les plus chrétiennes. Hé, ne voyez-vous pas qu'un père tendre fait un grand, absolu, et très-douloureux sacrifice de sa tendresse naturelle pour son fils, quand il s'engage à ne permettre plus à son cœur aucun de ces attendrissemens où la nature s'épanche toute seule avec liberté, et sans être animée par l'esprit de grâce; il se réserve néanmoins de l'aimer toujours d'un amour où la nature et la piété seront unies; c'est ce que tous les spirituels appellent mourir à soi-même, et sacrifier les affections les plus innocentes. Tel est le sacrifice de ce soulagement de la nature qui veut se consoler humainement à la vue des dons promis dans le ciel.

Vous soutiendrez peut-être encore que ce déta-

chement n'est point un sacrifice douloureux ? Mais qu'y a-t-il de plus douloureux à la nature que de sacrifier une si douce consolation, quand Dieu *l'exige par ses impulsions*. Souvenez-vous, Monseigneur, que cette *résolution*, de quelque manière que vous l'expliquiez, fut, selon vous, *terrible* dans saint François de Sales, et *une espèce de sacrifice*. Souvenez-vous que Blosius, qui en avoit plus d'expérience que ni vous ni moi, en parle en ces termes (1) : « Cet abandon surpasse de beaucoup tout autre » abandon. Sacrifier mille mondes n'est rien en com- » paraison. Le sacrifice même que les martyrs ont » fait de leurs vies à Dieu, est peu de chose si on le » compare à celui-ci. »

Voilà toute la tradition qui autorise le sacrifice absolu de l'intérêt propre ou mercenarité pour les justes du troisième degré. Le lecteur voit donc avec quel fondement vous vous récriez que cette *partie* d'une de mes « propositions passe toute seule à la » faveur de mes notes, sans que j'ose la soutenir » d'aucune autorité (2). » Les autorités que je viens de citer ne sont-elles, selon vous, à compter pour rien ? Direz-vous encore que c'est un sacrifice *barbare et désespéré?* Non, Monseigneur, rien n'est moins *barbare*, que d'élever la nature par la grâce à l'amour parfait. Il n'y a rien de moins *désespéré*, selon vous-même, qu'*une espérance désintéressée* (3).

Mais laissons tout raisonnement, et revenons à notre simple comparaison. Vous l'attaquez en sup-

(1) Inst. I append. *c.* I. — (2) *Pass. écl.* ch. XXIV : tom. XXX, p. 384. — (3) *Et. d'or.* liv. VI, n. 35 : tom. XXVII, p. 241.

posant que j'ai enseigné un sacrifice absolu du salut, au lieu que ce sacrifice ne regarde dans mon livre que le *propre intérêt* ou *reste d'esprit mercenaire* (1), que la tradition suppose dans les justes imparfaits. J'ai donc, sur cet article même, que vous croyez si insoutenable, la tradition entière pour moi. Et c'est sur une proposition imaginaire que vous m'accusez d'avoir passé la borne marquée par les saints.

SECONDE PARTIE.

Réponse aux principales objections.

Je ne répondrai point ici, Monseigneur, à plusieurs objections déjà résolues. Par exemple, vous me reprochez une proposition, qui dit qu'il « faut » révérer des motifs répandus dans tous les livres de » l'Ecriture (2). » Je viens d'y répondre ces jours passés dans ma *seconde lettre contre* l'écrit du *théologien de M. de Chartres,* et on y trouvera ma réponse (3). Je ne réponds point aussi sur les impuissances divines que vous voulez trouver dans ces ames peinées. J'ai répondu à cette objection dans ma *Lettre* contre vos *préjugés* (4). Je ne m'arrête pas davantage à vos reproches sur cette expression : « Quand même, par supposition impossible, il vou- » droit rendre éternellement malheureux ceux qui » l'auroient aimé (5). » Toute votre critique ne roule que sur le terme de *malheureux,* que je n'ai employé que pour exprimer les *tourmens éternels,* qui

(1) *Max. des Saints*, p. 23. — (2) Ibid. p. 33. — (3) Voyez tom. VII, p. 466 et suiv. — (4) *Lett. en rép. à M. de Meaux*, n. 5 et 6 : ci-après. — (5) *Max.* p. 11.

sont

sont sans doute la privation de la véritable béatitude, parce que la béatitude est la plénitude de tous les biens. J'ai déjà répondu plusieurs fois à cette objection. Mais vous êtes infatigable pour rappeler sur la scène les plus légères critiques, dès que vous espérez que la réponse sera oubliée. Passons à vos principaux argumens.

Ire OBJECTION.

Vous attaquez cette proposition : « On aimeroit » autant Dieu, quand même, par supposition » impossible, il devroit ignorer qu'on l'aime. » D'où vous concluez qu'on ne désire point de lui plaire.

RÉPONSE.

Etrange conclusion : nouvelle dialectique! Quand un motif d'amour n'est pas le seul, la soustraction de ce motif n'emporte point nécessairement la diminution de l'amour. Par exemple, la sainte Vierge étoit sans doute touchée du motif de la reconnoissance pour certains bienfaits temporels et sensibles de Dieu ; l'auroit-elle moins aimé si elle n'eût pas reçu les bienfaits temporels? Si, par impossible, Dieu ignoroit qu'on l'aime, on ne pourroit point espérer de lui plaire par l'amour qu'on auroit pour lui, et par le service qu'on lui rendroit alors. Mais, malgré la perte d'une espérance si consolante, on ne laisseroit pas de l'aimer : il ne laisse pas d'être vrai que dans le seul cas possible, qui est celui où l'on peut lui plaire en l'aimant, on veut toujours mériter ses regards de complaisance, et être aimé de lui dans tout ce qu'on fait.

Ce qui est certain, c'est que le désir d'attirer sur nous sa complaisance et ses largesses, peut être mêlé de quelque propriété, et c'est cette propriété que les saints contemplatifs ont voulu retrancher, sans songer jamais à exclure la conformité de notre volonté à celle de Dieu, ni la complaisance qu'il y trouve. C'est en ce sens que le frère Laurent disoit (1), « qu'il » avoit quelquefois désiré de pouvoir cacher à Dieu » ce qu'il faisoit pour son amour, afin que n'en rece- » vant point de récompense, il eût le plaisir de faire » quelque chose pour Dieu. » Pour moi je n'ai pas dit, comme lui, *qu'on désireroit pouvoir cacher à Dieu, etc.* J'ai dit seulement, que si, *par impossible, il devoit ignorer, etc. on ne laisseroit pas de l'aimer.* Méprisez ces simplicités et ces délicatesses de l'amour, que j'ai cru devoir rapporter sur les expressions des saints, qui, sans blesser le dogme, tendent à exclure tout ce qui flatteroit la propriété dans les vertus; pour moi je tâche d'expliquer, et je révère dans les saints le langage de leur amour.

IIe OBJECTION.

Vous dites, Monseigneur, que « l'indifférence se » borne dans les privations des grâces sensibles, » sans passer jamais au-delà, ainsi qu'il est accordé » dans les Articles d'Issy. » Vous dites aussi que « ma » proposition regarde l'acquiescement à la juste con- » damnation de la part de Dieu, et que le passage » produit pour la soutenir, regarde l'acquiescement » à la tribulation spirituelle (2). »

(1) *Vie*, p. 52. — (2) *Passag. écl.* ch. XIV : tom. XXX, p. 354.

RÉPONSE.

Votre mémoire, que vous nous vantez comme *si fraîche*, vous manque tout à propos dès qu'il vous est commode d'en manquer. Vous avez oublié trois mots essentiels de mon texte; j'ai dit que *l'acquiescement* n'est qu'*à la perte de l'intérêt propre* (1), et j'ai ajouté expressément que le directeur *ne doit jamais permettre* à l'ame *de croire..... qu'elle est réprouvée, et qu'elle ne doit plus désirer les promesses* (2). *La juste condamnation*, dont il s'agit en cet endroit, ne peut être la réprobation exclue dans cet endroit même, et elle se réduit toujours à la perte du propre intérêt. Cet intérêt propre, quoiqu'il regarde l'éternité, n'est donc pas le salut. La propriété sur les dons éternels n'est pas éternelle. C'est une imperfection passagère par rapport à des biens permanens. L'amour pur de l'ame indifférente peut donc retrancher cette propriété, sans retrancher jamais les saints désirs des biens éternels.

Pourquoi ajoutez-vous que le passage de saint François de Sales, *que je produis pour soutenir ma proposition, ne regarde que l'acquiescement à la tribulation spirituelle?* Depuis que vous répétez cette objection, vous devriez avoir senti combien elle est peu concluante. La perte de l'intérêt propre n'est-elle pas une *tribulation spirituelle* bornée à cette vie? Ce qui prive l'ame de la plus douce consolation de l'amour naturel à la vue des dons éternels de Dieu, ne mérite-t-il pas ce nom?

Mais voyons si saint François de Sales n'a pas mis

(1) *Max.* p. 91. — (2) Ibid. p. 92.

au rang des tribulations spirituelles *les dernières presses d'un rude tourment*, où *il fallut* qu'il prît lui-même une *terrible résolution* par rapport à l'éternité : écoutons-le lui-même, dans l'endroit cité. « Le cœur, dit-il (1), en ces ennuis spirituels, tombe » en une certaine impuissance de penser à leur fin, » et par conséquent d'être allégé par l'espérance. La » foi certes résidante en la cime de l'esprit nous as- » sure bien que ce trouble finira, et que nous joui- » rons un jour du repos. Mais la grandeur du bruit » et des cris que l'ennemi fait dans le reste de l'ame, » en la raison inférieure, empêche que les avis et » remontrances de la foi ne sont presque point en- » tendues. »

Vous voyez que la foi ne peut presque se faire entendre. On *ne peut penser à la fin* de ces maux. Et quels sont-ils ces maux? C'est une impression de réprobation. On ne peut envisager *une fin* de cette indignation de Dieu, ni être *allégé par l'espérance*. Voilà une *tribulation spirituelle*, et passagère, mais qui regarde le salut éternel.

Il dit encore dans le chapitre suivant : « Bien » qu'elle ait le pouvoir de croire, d'espérer et d'ai- » mer Dieu, et qu'en vérité elle le fasse; toutefois » elle n'a pas la force de bien discerner si elle croit, » espère, et chérit son Dieu, d'autant que la dé- » tresse l'occupe et accable si fort, qu'elle ne peut » faire aucun retour sur soi-même pour voir ce » qu'elle fait : et c'est pourquoi il lui est avis qu'elle » n'a ni foi, ni espérance, ni charité. » Vous voyez qu'il est question d'un état où l'ame croit avoir perdu

(1) *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. XI.

la foi, l'espérance, la charité, et où elle *tombe en une certaine impuissance* d'être *allégée par l'espérance*, et *de penser* que ses maux puissent prendre *fin*.

IIIe OBJECTION.

Vous m'accusez d'avoir tronqué un passage du bienheureux Jean de la Croix; en ce que je n'ai pas rapporté ces paroles sur les ames peinées; (*en les consolant et encourageant*) d'où vous concluez que le directeur *doit leur annoncer le dogme de la foi*.

RÉPONSE.

Tout est plein de mécomptes dans cette objection. 1° Ces paroles sont rapportées dans mon recueil (1). 2° Elles ne font rien pour vous contre moi.

Je n'ai jamais dit qu'il ne faut point *annoncer à ces ames le dogme de la foi*. Il faut toujours le faire, parce qu'on peut toujours espérer que l'ame en sera soutenue. Mais, dans l'extrémité des épreuves, le bienheureux Jean de la Croix vous déclare que « l'ame ne trouve ni consolation ni appui en au- » cune doctrine, ni en aucun maître spirituel,..... » quelque raison qu'il lui allègue,..... au lieu de re- » cevoir de la consolation, elle reçoit nouvelle dou- » leur, lui semblant que ce n'est pas là le remède de » son mal; et véritablement il est ainsi, d'autant » que jusqu'à ce que notre Seigneur ait achevé de » la purger en la façon qu'il veut, il n'y a ni moyen » ni secours qui lui serve et profite pour sa dou- » leur (2). »

Mais quelle est-elle cette *douleur?* Est-ce une

(1) Ci-dessus, p. 226 et 236. — (2) *Obsc. Nuit*, liv. II, ch. VII.

simple souffrance ? non c'est celle de s'imaginer qu'elle est réprouvée. Le soulagement seroit donc d'avoir quelque espérance sensible et aperçue du salut. C'est ce que l'ame ne peut trouver dans les remontrances du directeur ; c'est précisément sur quoi elle n'a d'appui en « aucune doctrine ni en aucun maître spiri- » tuel, c'est sur quoi il n'y a ni moyen, ni secours » qui lui serve, etc. »

IVe OBJECTION.

« Il est étonnant, dites-vous, Monseigneur (1), que » l'auteur rejette si loin l'indifférence du salut, puis- » qu'il admet celle de la béatitude éternelle, qui » comprend en soi tous les biens et le salut même. »

RÉPONSE.

Le fait qui est tout le fondement de cette objection, n'a lui-même aucun fondement. Je n'ai jamais dit qu'on dût être indifférent pour la béatitude éternelle. D'ailleurs quelle distinction faites-vous entre le salut et cette béatitude : pourquoi dites-vous que le salut est compris comme partie dans ce tout, qui est la béatitude éternelle ? Je ne vous entends point. Voulez-vous dire que la béatitude étant la plénitude de tous les biens, elle comprend la vision intuitive de Dieu, ou le salut, et qu'on ne désire point le salut à moins qu'on ne recherche cette béatitude *en tout acte que la raison puisse produire* (2), et indépendamment du bon plaisir de Dieu dans ses promesses gratuites ? Au moins, faudroit-il parler clai-

(1) *Pass. écl.* ch. XXII : tom. XXX, p. 381. — (2) *Et. d'or.* liv. X, n. 29 : tom. XXVII, p. 451.

rement, lorsqu'on attaque son confrère avec tant de vivacité. Si c'est là votre sens, je le rejette, avec M. de Chartres et avec toute l'Ecole.

Ve OBJECTION.

Vous voulez que pour donner un sens aux paroles de saint François de Sales, lorsqu'il prit la *terrible résolution*, je le fasse parler ainsi : Mon Dieu, « puis-» que dans l'éternité je ne vous aimerai plus avec » un soin naturel et inquiet, ni avec un amour » naturel de moi-même, je vous aimerai du moins » avec ce soin inquiet et cet amour naturel dans tout » le cours de ma vie. »

RÉPONSE.

Au moins falloit-il, avant que de m'imputer une explication si ridicule, donner quelque ombre de preuve que cette explication résultoit de mes principes. Autrement c'est se jouer d'une manière très-indigne de cette gravité que vous affectez contre moi. Mais c'est à vous, qui avez tant cité cet endroit de la vie de saint François de Sales, à nous l'expliquer. C'est à vous à nous dire comment il vouloit, par le motif de la béatitude, aimer Dieu en cette vie, en supposant qu'il ne l'aimeroit plus dans l'autre. Mais que dis-je ? C'est de quoi vous ne vous mettez guère en peine que d'expliquer le saint, et il faut bien se garder de vous en laisser le soin. Rien ne va mieux à votre but que de ne lui laisser aucun sens raisonnable. Voici celui que vous lui donnerez. « Trop » mince distinction, inutilités, exagérations,... inin-» telligibles, qui donnent trop de contorsions au bon

» sens pour être droites. Plus de piété que de science.
» Amoureuses folies. *Grosso modo.* »

Pour moi, je comprends que le saint sacrifioit la propriété ou amour naturel; comme on dit tous les jours qu'un homme sacrifie une passion à son devoir ou à son ami. Pendant que le saint avoit une espérance sensible d'un bonheur éternel, cet amour naturel ou propriété se nourrissoit de cette espérance sensible. Mais quand l'espérance sensible lui manqua dans l'épreuve, l'amour naturel, qui est le principe de la propriété, manqua d'aliment et d'appui. Alors le saint *résolut*, avec un courage *terrible* pour la nature, d'aimer toute sa vie, sans avoir la consolation d'une espérance sensible, pour aimer dans l'éternité. C'est lui faire un procès et une insulte, pour décréditer son genre de spiritualité, que de vouloir faire une analyse rigoureuse des paroles qu'il a dites dans *la persuasion apparente* ou imaginaire. Il faut seulement regarder quelle privation pour la nature ces paroles emportent avec elles.

VIe OBJECTION.

Vous rapportez ce que j'ai dit : « Apparent et » imaginaire, ou de la partie inférieure sont syno- » nymes (1). » Vous ajoutez : « Je ne vous puis croire, » puisque ces persuasions que vous nommez appa- » rentes, ont des effets si réels dans le sacrifice ab- » solu, et dans l'acquiescement simple. Aussi n'igno- » riez-vous pas que Molinos n'eût pris autrement » l'apparent. Les crimes qu'il autorisoit sous ces mots » n'étoient que trop intimes et trop réels; et pour

(1) *Pass. écl.* ch. XXIV : tom. XXX, p. 386, 387.

» vous éloigner de lui autant qu'il le méritoit, il fal-
» loit choisir d'autres termes que ceux qui vous sont
» communs avec ce faux spirituel. »

RÉPONSE.

N'avez-vous jamais vu des croyances imaginaires qui ont des effets réels? Un malade s'imagine qu'il se meurt, et il fait son testament. Un pécheur s'imagine qu'un songe le menace d'une punition divine, et il se confesse. Un scrupuleux s'imagine qu'il est réprouvé, et il renonce à toutes les consolations qu'on lui offre. La vie entière est toute remplie des effets réels des croyances imaginaires. Pourquoi refusez-vous donc de croire votre confrère, quand il vous dit que saint François de Sales, dans la croyance imaginaire, ou *persuasion apparente* de sa réprobation, prit la *terrible résolution* d'aimer toujours Dieu, sans aucune espérance sensible qui pût consoler en lui l'amour de propriété.

Pour Molinos, la prétendue conformité d'expression que vous me donnez avec lui ne sert qu'à montrer votre art et votre passion. Quoi! parce que ce malheureux a fait entendre à des fanatiques que des crimes apparens n'étoient pas réels, il ne sera plus permis de parler le langage naturel de tous les hommes? on n'osera plus distinguer ce qui n'est qu'apparent de ce qui est véritable? les termes les plus clairs deviendront empestés? On sera quiétiste, si, pour expliquer avec les saints leurs expériences, on distingue l'apparence d'avec la vérité, et l'impression imaginaire d'avec les actes de la partie supérieure de l'ame? Il faudra dire aussi que vous

favorisez Molinos; car vous distinguez *le croire d'imagination*, d'avec le croire véritable. Par là, dira-t-on, vous excusez les crimes que Molinos a traités d'imaginaires, quoiqu'ils fussent réels et intimes. Mais J'ai honte de répondre sérieusement à une telle objection.

VIIe OBJECTION.

« Telles sont, dites-vous, les dernières bornes où » puisse être poussée la séparation des deux par- » ties..... Dieu saisit *l'ame* indépendamment des » images et des fantômes de toute impression qui » vient des sens et même du discours;..... mais la » pousser jusqu'au sacrifice absolu, etc. »

RÉPONSE.

Voilà enfin *une séparation* que vous avouez, après l'avoir tant méprisée comme une chimère jusqu'ici *inouie*. Selon vous, Dieu possède l'ame indépendamment des images, c'est-à-dire *des opérations* imaginaires de la partie inférieure; et vous allez même jusqu'à retrancher dans la partie supérieure toute opération discursive. Qui est-ce qui en demande davantage? Qui est-ce qui en demande autant? Pour moi, je ne demande point, au contraire, je rejette une impuissance absolue de toute opération discursive. Je ne veux qu'un trouble d'imagination qui suspende naturellement certaines opérations réflexives. Pour le sacrifice absolu, ce n'est point en lui que consiste la séparation : mais la séparation est l'occasion où le sacrifice se fait.

Souffrez, Monseigneur, que je vous dise qu'en tout ceci vous prenez l'un pour l'autre, comme étant

tout nouveau venu dans cette matière, où vous êtes entré trop tard, et avec de dangereuses préventions. Qu'y a-t-il d'étonnant que dans ce trouble d'imagination, l'ame sacrifie à Dieu toute propriété d'intérêt, tout reste d'esprit mercenaire, et toutes les consolations que la propriété fait chercher?

VIIIe OBJECTION.

Vous remarquez que j'ai dit des ames contemplatives, « qu'elles ne sont jamais privées pour toujours » en cette vie de la vue simple et distincte de Jésus-» Christ :..... ce qui emporte, dites-vous (1), qu'on » pourroit être privé de cette vue simple et distincte, » à condition que ce ne fût pas pour toujours en » cette vie. »

RÉPONSE.

Faut-il prolonger si long-temps le scandale de cette dispute, pour de pures répétitions, et pour répéter ce qui dès la première fois auroit dû être supprimé. Où est donc, Monseigneur, votre précision? Qu'est devenue votre dialectique? De ce qu'on nie une proposition, s'ensuit-il qu'on en affirme une autre qui n'est guère différente de celle-là? Par exemple, quand un homme en accuse un autre de mentir à toutes les heures du jour, et que je le contredis en assurant que le calomnié ne ment pas à toutes les heures, cette expression emporte-t-elle que, selon moi, cet homme ment presque toujours, et qu'il y a seulement quelques heures où il ne ment pas?

Souffrez encore une seconde comparaison tirée de notre sujet. Le concile de Trente décide, par une

(1) *Pass. écl.* ch. XXV : p. 388.

proposition contradictoire à celle de Luther, que le désir de la récompense n'est point un péché. S'ensuit-il que le concile a voulu dire que le désir de la récompense est ce qu'il y a de plus imparfait, pourvu qu'on en excepte le péché? Le concile a-t-il exclu ce désir d'être une vertu surnaturelle et théologale?

Tout de même, les Quiétistes enseignent un oubli de Jésus-Christ pour toute la vie. Dans les paroles que vous me reprochez, je condamne cet oubli perpétuel. S'ensuit-il que j'enseigne un oubli presque perpétuel de Jésus-Christ? Tout au contraire, j'assure (1) qu'excepté deux cas passagers, qui ne sont point des états, et où l'on n'est privé que *d'une vue sensible, distincte et réfléchie* du Sauveur, toute ame sainte est fréquemment occupée de Jésus-Christ et dans l'actuelle contemplation, et ENCORE dans les intervalles, en sorte que la plus éminente contemplation en occupe encore plus l'ame, que tous les états inférieurs.

IXe OBJECTION.

J'ai dit que *ces pertes ne sont qu'apparentes*. Vous vous récriez : « Il n'y a nulle vérité dans ce dis-» cours. Ces pertes sont plus qu'apparentes, puisque » ce retour de Jésus-Christ qui sera rendu, n'empê-» che pas la réalité de la privation, tant que dure ce » temps d'épreuve (2). »

RÉPONSE.

Au lieu de juger du *retour* par *la privation*, il vous plaît de renverser l'ordre naturel, et de juger

(1) *Max.* p. 194 et 196. — (2) *Pass. écl.* ch. XXV : tom. XXX, p. 389.

de *la privation* par *le retour*. Qui dit *retour*, suppose qu'on a déjà expliqué en quoi consiste la perte du bien qui retournera. *La perte n'est qu'apparente.* Donc le retour n'est qu'apparent. La perte de Jésus-Christ (je l'ai expliqué) n'est qu'une privation des actes *distincts, sensibles et réfléchis* (1). Donc *le retour* n'est que de ces actes. Donc avant le retour il restoit des actes non distincts, c'est-à-dire moins clairs, non sensibles et non réfléchis. De plus la perte de Jésus-Christ n'est que comme celle de Dieu (je l'ai dit encore.) Or est-il que, selon moi, on ne perd jamais Dieu; on croit, on espère, on aime de plus en plus dans la partie supérieure, au milieu des plus affreuses privations. Le retour n'est donc qu'apparent, non plus que la perte. Pour les deux cas passagers, l'un n'est qu'un commencement imparfait (2), et la privation n'y tombe que sur les seules heures d'actuelle contemplation, qui sont souvent interrompues. L'autre cas ne tombe pas sur toutes les épreuves, comme vous ne vous rebutez jamais de le soutenir, malgré mon texte, et malgré cent explications. Il ne tombe que sur *l'extrémité des épreuves*, qui est toujours très-courte. L'épreuve croît jusqu'à la fin : ainsi, jusqu'à la fin, il y a encore des restes de *vue sensible, distincte, et réfléchie de* Jésus-Christ, sans parler des intervalles où il en revient toujours *des espéces d'éclairs comme dans une profonde nuit d'orage* (3).

La charité qui croit tout, auroit-elle refusé depuis deux ans de croire des choses si évidentes, qu'un évêque déclare à son confrère devant Dieu, pour mon-

(1) *Max. des Saints*, p. 195. — (2) Ibid. p. 194. — (3) Ibid. p. 82.

trer qu'il n'est pas impie? Mais si la charité ne croit pas tout en vous, du moins je prie Dieu qu'elle soit en moi pour supporter tout.

Xe OBJECTION.

Vous me reprochez d'avoir varié sur le terme *d'involontaire* mis dans mon livre en parlant des troubles de Jésus-Christ.

RÉPONSE.

Je n'ai jamais varié. Dès le premier jour, en arrivant à Paris après l'impression et la publication de mon livre faites en mon absence, je déclarai à tout le monde que ce terme n'étoit pas de moi, et qu'il avoit été ajouté à mon texte, dont un ami digne de foi a gardé longtemps l'original. Excuser l'auteur de ce mot, en expliquant le sens dans lequel il l'a apparemment entendu, n'est point un aveu d'avoir jamais employé ce mot. Je l'ai toujours désavoué. La bonne foi ne permettoit pas de présenter jamais, malgré mon désaveu formel, ni à Rome, ni aux docteurs de Paris, cet endroit comme une des véritables propositions de mon texte. Je prends toute l'Eglise à témoin de cette injustice, et je demande que cet endroit soit retranché de notre contestation, comme n'ayant jamais été de mon véritable texte. Une accusation si injuste et si obstinée ne peut que retomber sur celui qui ne cesse jamais de la faire.

XIe OBJECTION.

Je ne puis finir, Monseigneur, sans mettre ici au rang des objections ce que vous dites sur les signatures des docteurs. Vous assurez que *tout le monde*

sait et que je n'ignore pas que vous n'avez pas eu la moindre *part, ni à l'exécution, ni au conseil même.*

RÉPONSE.

Je l'ignore profondément. On m'a mandé de Paris que le monde pensoit comme moi. Ceux qui m'écrivent ne sont ni vos ennemis ni mes amis, ni des mystiques engagés dans notre dispute. *Attestez* tant qu'il vous plaira, *le oui et le non des Chrétiens.* Faut-il le dire avec le plus sensible regret? Pourquoi m'y contraignez-vous? Le oui et le non ne signifient plus rien d'assuré dans votre bouche, après tant d'altérations de texte, et après tant de mécomptes sur des faits palpables. Il est naturel de croire ce que d'honnêtes gens m'ont mandé; puisque je trouve dans cet acte vos raisonnemens, vos expressions et toutes *vos vues;* qu'enfin il ne s'agit que *d'une action que les conjonctures,* selon vous, *rendoient nécessaire.* Si vous n'avez pas commencé *l'action,* du moins vous l'avez approuvée, vous l'avez crue *nécessaire.* Vous n'y trouvez rien d'irrégulier. Si vous n'y avez pas concouru par votre crédit parmi les docteurs, vous avez manqué à l'Eglise dans un cas de nécessité.

Je voudrois vous croire là-dessus, Monseigneur; mais j'en perds le courage quand je vous entends dire d'un ton aussi affirmatif ces terribles paroles : « Personne n'oseroit nier que je n'aie soutenu sur ce » sujet (c'est la nature des actes propres de la cha- » rité) la doctrine commune de l'Ecole et de saint » Thomas (1). Si on *ose nier* ce que vous dites sur

(1) *Avert. sur les sign.* tom. XIX, p. 320.

les signatures, comme *on ose nier* ce que vous dites sur la charité, le public ne croira point trouver dans votre bouche *le oui et le non* si simple des Chrétiens (1).

Défendez cette entreprise. Dites que je ne sais point les droits des docteurs, et que je parle de ce que j'ignore. Soutenez, si vous le pouvez, que des docteurs particuliers sont en droit de prévenir le jugement doctrinal du Pape lorsqu'il va prononcer. De plus, si chacun d'eux n'a fait que donner son avis, pourquoi chacun d'eux a-t-il signé chez lui un acte qu'on a présenté de porte en porte à tous ces docteurs, et dans lequel on a écrit : *Datum in Sorbona*? Pourquoi chacun n'a-t-il pas donné son avis particulier après une discussion aussi longue, qu'une matière si délicate, si étendue et si nouvelle à la plupart des docteurs, l'auroit mérité? S'ils eussent procédé de la sorte, comme il est naturel de le faire quand on ne s'assemble point, n'y auroit-il eu dans leurs avis aucune diversité de pensée, ni pour les qualifications ni pour les preuves? Est-ce une espèce d'inspiration qui les réduit tous à une seule et même formule? *La conjoncture rendoit-elle nécessaire une action* qui prévient le Pape, qui a surpris beaucoup de docteurs, et qui a trouvé une si louable résistance dans un grand nombre des plus fortes têtes, qu'on a pu entraîner?

Vous sentez l'irrégularité de cette conduite, et vous avez recours à cette espèce de compensation. « On a tenté, dites-vous (2), la même chose à Lou-» vain, sur quatre propositions où l'on déguise les

(1) *Avertiss. sur les sign.* p. 312. — (2) Ibid. p. 318.

miennes

» miennes sur la charité. » Autre allégation insoutenable. Il n'y a eu aucune occasion de déguisement. Je n'ai envoyé à Louvain aucune proposition ni bien ni mal extraite de vos ouvrages. Une personne étrangère envoya à ses amis de Louvain quatre propositions tirées, non de vos livres pour les condamner, mais des miens, pour les faire examiner tout à loisir. Quelle différence de procédé! On assura qu'on approuvoit ces quatre propositions. Je le sus : je mandai que si ces propositions paroissoient certaines, je serois fort aise qu'on les insérât dans des thèses, et même que chacun en écrivît à ses amis de Rome dans les occasions naturelles; mais que je n'avois garde de demander des signatures, ni d'imiter, même pour ma justification, la faute odieuse que je reprenois en ceux qui vouloient me noircir. Quelle comparaison de cette conduite avec l'art et la hauteur qui ont extorqué à Paris un certain nombre de signatures?

On n'a pas même osé proposer aux docteurs « le » point décisif qui renferme seul, selon vous, la dé» cision du tout. » On les a surpris sur des propositions tronquées. Mais on n'auroit pu les surprendre sur la définition de la charité.

Pour le mémoire, je ne l'ai pas fait. L'auteur, quel qu'il soit, l'a fait à mon insu. Je dois seulement avertir que vous le traitez aussi mal que moi, en lui imputant ce qu'il ne dit point. Vous lui faites dire, en parlant ainsi (1) : (*Voici ses paroles*) « Qu'on » est persuadé que les docteurs qui ont signé contre » M. de Cambrai auroient signé en sa faveur, si

(1) *Avert. sur les sign.* tom. XXX, p. 317.

» M. l'archevêque l'avoit désiré. » Voici le vrai texte : « On est fort persuadé que les docteurs qui ont signé » contre M. de Cambrai auroient signé en sa faveur, » si M. l'archevêque de Paris avoit désiré qu'on don- » nât une interprétation favorable aux douze pro- » positions, etc. » Voilà déjà une notable différence pour la lettre. Elle n'est pas moindre pour le sens. L'auteur du mémoire ajoute : « Quand il s'agit de » prononcer sur la doctrine d'un prélat qui fait pro- » fession d'être attaché au saint Siége et à l'Eglise, » on se porte plus volontiers à expliquer ses paroles » en bonne part, qu'en mauvaise part. » Ainsi l'auteur, dans ces paroles supprimées par vous, loin de traiter tous ces docteurs comme des esprits également prêts à dire contre leur conscience le oui et le non par politique, dit au contraire que quand il s'agit d'expliquer les sentimens d'un prélat attaché au saint Siége, ils auroient cru en conscience pouvoir incliner à une explication favorable, si elle eût été approuvée par M. l'archevêque de Paris.

Finissons, Monseigneur. Vous ne pouvez cacher vos mécomptes sur tous les points. Au lieu de comparer exactement chacune de mes propositions à chacune des propositions des saints que je leur ai comparées, toute votre ressource est d'expliquer les saints : comme s'il s'agissoit de les expliquer, et comme si nous ne convenions pas tous deux qu'ils n'ont jamais été impies. Encore même ne pouvez-vous leur donner, selon vos principes, que des explications forcées, qui se contredisent, qui déshonorent ces saints auteurs,

qui décréditent tout le corps de leur langage, qui en font un amas scandaleux d'hyperboles extravagantes. En un mot, ce n'est pas expliquer les saints mystiques, c'est les tourner en ridicule; c'est les dégrader eux et leurs livres; c'est attaquer autant les Pères que les saints des derniers siècles, puisque leurs expressions ne sont pas moins fortes.

Mais pourquoi tant d'excès? C'est de peur qu'on ne croie que la charité peut dans ses actes propres *se désintéresser à l'égard de la béatitude;* c'est de peur qu'on ne regarde Dieu comme aimable, quand même il ne nous auroit point promis cette béatitude qu'il ne nous devoit pas. Voilà ce qui mérite qu'on décrédite la tradition même, et qu'on avilisse le langage de tant de saints. Ce n'est pas assez de dire que les saints ont, comme les autres auteurs, en quelques endroits, certaines exagérations qui ont besoin d'être tempérées par tout le reste de leur langage. Non il faut attaquer jusqu'au fond de leur langage même sur le désintéressement de la charité, de peur que *le point décisif qui renferme seul la décision du tout,* ne soit décidé contre vous pour moi. Plutôt que de souffrir ce mauvais succès, il faut remuer le ciel et la terre; il faut fouler aux pieds cette nuée de témoins; il faut se jouer du langage mystique consacré depuis si long-temps. Ce langage, que tant de graves théologiens ont mis à part, et ont séparé de celui des écoles, quoiqu'il ne contienne rien de contraire pour le fond des dogmes, ce langage d'expérience et de sentiment, ce langage que l'amour a appris aux saints, ne sera plus qu'un galimatias,

qu'un tissu de folles exagérations qui ouvre la porte à l'illusion, et qui établit le quiétisme.

Vous dites qu'en trouvant ce langage des saints dans mon recueil on a le cœur *glacé*. Qui sont-ils donc ces cœurs, que le feu descendu du ciel sur la terre glace? Qui sont-ils, sinon des cœurs tièdes et dédaigneux? *Nos stulti propter Christum : vos autem prudentes in Christo*. Pour moi, j'admire, sans en rougir, jusqu'aux terribles expressions de la bienheureuse Angèle de Foligny et de Blosius sur le désespoir, où ils ne parlent que comme Job; et l'Ecriture me glaceroit le cœur si ce langage me le glaçoit. On l'entend, et il ne peut être équivoque que pour les critiques. Pour moi, j'admire également dans tout ce langage, et les rigoureuses jalousies, et les familiarités ineffables de l'Epoux sacré. Tout me ravit, tout me console, tout m'échauffe, et tout me ranime dans cette lecture des saints auteurs, que l'Eglise approuve.

Répondez à toutes mes preuves claires, que je trouve des raisons sur tout. Faut-il s'étonner qu'un homme qui est innocent trouve sans peine dans la simple vérité de bonnes raisons sur chaque chose, et que celui qui a tort ne puisse l'entamer par aucun endroit : ajoutez que j'ai *de l'esprit jusques à faire peur* (1) : affreuse louange, qui devroit m'humilier si je la méritois, plus que tous les outrages que j'ai soufferts. Sans doute, c'est à force d'esprit que j'ai changé dans le texte de mes livres tous les passages que vous y avez altérés. C'est à force d'esprit que j'ai

(1) *Avert. sur les sign.* tom. XXX, p. 324.

montré vos contradictions palpables dans les faits que vous avez avancés contre moi. C'est à force d'esprit que je vous ai empêché de répondre ni oui ni non à mes questions les plus essentielles. C'est à force d'esprit que j'ai toujours tiré simplement du texte de mon livre les paroles expresses dont je me suis servi pour le justifier. Ce reproche d'un *esprit jusqu'à faire peur* répondra donc aux raisons les plus claires? En quelqu'évidence que je mette ma cause, et quelques mécomptes qui vous arrivent dans le détail de la vôtre, vous en êtes quitte pour me reprocher mon esprit. On en a toujours trop, dès qu'on en a assez pour vous répondre des choses convaincantes, et c'est dans cette vaine *peur* de mon esprit que vous mettez votre sûreté.

Mais enfin voici ce que je prie le lecteur qui n'est pas ombrageux sur l'esprit, de bien remarquer. Vous vous plaignez d'un art tellement profond que vous ne pouvez m'en convaincre, et que je vous échappe toujours. Pour moi, tout au contraire, je me plains d'un art dont je vous ai convaincu partout sur des preuves dont je laisse le jugement au lecteur.

Vous dirai-je ici, sans m'en glorifier, (à Dieu ne plaise) ce qui est véritable? Je n'ai blessé personne; je n'ai circonvenu personne: bien plus, je n'ai cherché personne, et personne ne peut dire que j'aie fait aucun pas pour quelque intérêt. Depuis près de cinquante ans que je suis au monde, je n'ai eu d'autre affaire que celle-ci. Avant que mon livre vous eût irrité, vous écriviez de moi, (j'ai votre écriture) que mon élévation étoit *le bonheur de l'Eglise et de l'E-*

tat (1). Je n'oserois rapporter ces paroles flatteuses, si on ne voyoit assez que vos louanges sont démesurées comme vos accusations. Le point décisif qui renferme la décision du tout, et le point d'honneur, vous ont rendu implacable, et m'ont transformé en un *esprit à faire peur*. N'importe, je serai toujours avec respect, etc.

(1) *Lettre de Bossuet à la marquise de Laval :* Œuvr. tom. XLII, p. 578.

PRÉJUGÉS DÉCISIFS

POUR MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

CONTRE

MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

PRÉJUGÉS DÉCISIFS

POUR MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

CONTRE MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

De peur qu'on ne prenne mes raisons pour des subtilités, je vais tirer tout mon systême des paroles de mes adversaires. Cette démonstration si simple n'a besoin que de très-courtes questions, et de réponses tirées du texte même des prélats qui ont attaqué mon livre.

CINQ QUESTIONS.

I.

La charité dans ses actes propres et dans son motif essentiel, n'est-elle pas indépendante du motif de la béatitude?

II.

N'y a-t-il pas un amour naturel de nous-mêmes, qui est le principe de certains actes moins parfaits que les actes surnaturels, sans être vicieux?

III.

N'y a-t-il pas en cette vie un état habituel, et non invariable, de perfection, où cet amour pure-

ment naturel n'agit plus d'ordinaire tout seul, et où il ne produit des actes, que quand la grâce le prévient, le forme, le perfectionne, et l'élève à l'ordre surnaturel?

IV.

N'y a-t-il pas en cette vie un état habituel, et non invariable, de perfection, où la charité indépendante du motif de la béatitude prévient d'ordinaire les actes surnaturels des vertus inférieures, en sorte qu'elle les commande expressément chacun en particulier, qu'elle les ennoblit, les perfectionne, et les relève, en y ajoutant son propre motif?

V.

N'est-il pas vrai que la passiveté, dans laquelle les mystiques retranchent l'activité, c'est-à-dire *les actes inquiets et empressés*, laisse la volonté passive dans l'usage de son libre arbitre, en sorte qu'elle peut résister à l'attrait de la grâce?

Réponses tirées des écrits de mes adversaires.

I.

La charité prise dans ses actes propres et dans son motif essentiel, est-elle indépendante du motif de la béatitude?

RÉPONSE.

M. l'évêque de Chartres répond affirmativement. « C'est, dit-il (1), le sentiment commun :.... on ne » peut le nier;.... je l'ai soutenu. »

II.

N'y a-t-il pas un amour naturel de nous-mêmes,

(1) *Lettr. past.* ci-dessus, tom. VII, p. 128, 130.

qui est le principe de certains actes moins parfaits que les actes surnaturels, sans être vicieux?

RÉPONSE.

M. l'archevêque de Paris avoue (1) que certains actes purement naturels ne sont pas des péchés, quand la concupiscence ne les dérègle point.

M. l'évêque de Chartres assure (2), en citant Estius et Sylvius, que c'est une imperfection que d'avoir besoin de tels moyens excitans. *Imperfectionis est indigere hujusmodi incitamentis.* Sans doute les moyens excitans dont les seuls imparfaits ont besoin, sont imparfaits. Or ces moyens ne sont pas des péchés, car personne n'a besoin de pécher.

III.

N'y a-t-il pas en cette vie un état habituel, et non invariable, de perfection, où cet amour n'agit plus d'ordinaire tout seul, et où il ne produit des actes, qu'à mesure que la grâce le prévient, le forme, le perfectionne, et l'élève à l'ordre surnaturel?

RÉPONSE.

M. l'évêque de Chartres enseigne (3), après saint Thomas, Estius, et Sylvius, qu'il est de la perfection que cet amour naturel ne prévienne point la grâce, et qu'au contraire la grâce le prévienne, s'en serve, le perfectionne, le sanctifie, et l'élève à l'ordre surnaturel; de même que la foi est foible

(1) *Rép. aux IV Lettr.* ci-dessus, tom. V, p. 436, 437. — (2) *Lettr. past.* tom. VII, p. 200, 201. — (3) Ibid. p. 196 et suiv.

et imparfaite, quand elle a besoin de l'appui d'un raisonnement qui la prévienne, et qu'au contraire elle est forte et parfaite, quand elle prévient le raisonnement, qu'elle s'en sert, et l'élève à l'ordre surnaturel.

IV.

N'y a-t-il pas en cette vie un état habituel, et non invariable, de perfection, où la charité indépendante du motif de la béatitude *prévient d'ordinaire* les actes surnaturels des vertus inférieures, *en* sorte qu'elle les commande expressément chacun en particulier, les ennoblit, les perfectionne et les élève à soi, en y surajoutant son propre motif?

RÉPONSE.

Le XIIIe Article d'Issy est conçu en ces termes. « Dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, tous » ces actes (c'est-à-dire tous ceux de foi, d'espé- » rance, etc.) sont unis dans la seule charité, en » tant qu'elle anime toutes les vertus, et en com- » mande l'exercice, etc. »

V.

N'est-il pas vrai que la passiveté, de laquelle les mystiques retranchent l'activité, c'est-à-dire *les actes inquiets et empressés*, laisse la volonté passive dans l'usage de son libre arbitre, pour pouvoir résister à l'attrait de la grâce?

RÉPONSE.

M. l'archevêque de Paris dit (1) qu'alors *les puissances de l'ame paroissent liées*..... qu'*elles sont*

(1) *Inst. past.* n. 45 : tom. V, p. 172.

comme liées dans ce temps-là; il ajoute qu'*il en coûteroit trop* à l'ame, *si elle vouloit résister à l'esprit de Dieu.*

Voilà ce que je tire du texte formel des prélats, et dont je fais une exposition toute nue sans aucun raisonnement, contre M. l'évêque de Meaux. Voilà mon système entier.

Pour savoir si ce système s'accorde parfaitement avec le texte de mon livre, le lecteur peut faire les réflexions suivantes.

I.

Avant l'impression de mon livre, je l'abandonnai à l'examen rigoureux de M. l'archevêque de Paris, de MM. Tronson, de Beaufort, et Pirot. Toutes ces personnes si opposées à l'illusion, et si précautionnées dans cette affaire, l'examinèrent, sans y trouver rien de mauvais. L'exclusion de l'intérêt propre cent fois répétée ne leur parut jamais un dogme ambigu. Cette exclusion étoit presque tout l'essentiel du livre. Ils l'approuvèrent sans hésiter. Ils le prirent alors dans le même sens dans lequel je l'explique aujourd'hui.

II.

Cinq illustres théologiens choisis par le Pape, et distingués à Rome, tant par des dignités que par leur science et par leur piété, que nul homme équitable n'accusera jamais de favoriser le plus impudent quiétisme, ou par une lâche mollesse, ou par une ignorance inexcusable des termes, après avoir examiné à fond pendant quinze mois tant d'écrits si subtils et si rigoureux contre moi, ont déclaré à

Sa Sainteté que le texte du livre, pris dans son tout, ne pouvoit signifier qu'une doctrine très-pure.

III.

Ce texte doit passer pour correct, et pour clair dans le sens catholique, puisque ce sens concilie sans peine toutes les diverses parties du texte, et qu'au contraire on ne pourroit y insérer le sens hérétique, sans que les diverses parties du texte se détachassent aussitôt les unes des autres, en sorte qu'on y verroit naître d'innombrables, d'inouies, d'incroyables, de monstrueuses contradictions, qu'il n'est jamais permis d'attribuer qu'aux rêveries d'un homme en délire.

IV.

Le texte du livre doit sans doute passer pour correct et pour clair, puisque M. l'évêque de Meaux n'attaque dans la version latine avec les notes marginales, que la traduction du terme d'*intéressé* en celui de *mercenaire*, et celui d'*intérêt propre*, en celui de *commodum mercenariè sive affectu mercenario expetitum* (1). Or est-il que ce prélat dans sa *Déclaration* si dure contre moi a traduit lui-même le terme d'*intéressé* par celui de *mercenarius* (2). Pour l'intérêt propre, le texte formel du livre le définit une *propriété* d'intérêt, *une avarice, une ambition spirituelle, un reste d'esprit mercenaire* (3), très-différent du salut, qu'on doit désirer en tout état. Je n'ai donc traduit en latin les termes du texte, que selon les définitions de ces termes tirées

(1) *Remarq. sur la Rép. à la Rel.* art. x, n. 4 : tom. xxx, p. 162. — (2) *Décl.* tom. xxviii, p. 252. — (3) *Max. des Saints*, p. 23, 135.

du texte même. Quelle différence réelle trouvera-t-on entre *l'intérêt propre* de l'original français, *et la propriété d'intérêt* de la version latine? Dira-t-on que *l'intérêt* peut être *propre* sans propriété? Ces deux expressions sont donc évidemment synonymes. Le terme de *propre* est un terme essentiel dans le langage des saints mystiques. *L'intérêt* en tant que *propre* ne peut signifier que l'intérêt cherché propriétairement. Si je n'eusse exprimé la force de ce terme, ma version auroit été défectueuse et tronquée. Je ne vois point encore par quel autre terme j'aurois pu exprimer clairement celui de *propre*. Que M. de Meaux m'en fournisse un autre, il verra d'abord que son terme, pourvu qu'il exprime la propriété, justifiera également le texte de mon livre. Enfin ce prélat a levé lui-même l'équivoque dont il voudroit se servir contre moi. Après la publication de mon livre, et pendant la plus vive contestation, il donna au public le sien, où il assure que « le Saint-Esprit nous a expressément révélé » par saint Paul, *que le désir de la béatitude avec* » *Jésus-Christ est un acte* parfaitement désintéressé (1), » et que « ce n'est pas un intérêt propre » et imparfait, mais un exercice des parfaits de désirer Jésus-Christ, et dans lui sa béatitude (2). »

V.

Le texte d'un livre doit passer pour correct et pour clair, quand on ne peut, après une très-vive contestation de près de deux ans, y reprendre au-

(1) *Inst. sur les Et. d'or.* liv. XII, n. 8 : tom. XXVII, p. 124. — (2) Ibid. liv. VI, n. 36 : p. 241.

cune expression, qui ne se trouve d'une manière encore plus forte, et moins précautionnée, dans les auteurs mystiques qui sont canonisés ou révérés de toute l'Eglise. Or est-il qu'on ne marquera aucune des expressions de mon livre, que je ne montre aussitôt, d'une manière encore plus forte, dans ces saints auteurs. Ce qui a été reconnu si pur dans leurs écrits ne peut être regardé comme quiétiste dans les miens. Ces saints mystiques ont écrit comme moi en langue vulgaire, dans des temps où les fanatiques abusoient avec autant d'impudence de leur langage, que les Quiétistes en peuvent abuser maintenant. D'ailleurs, mes termes sont encore plus précautionnés que les leurs. Ce seroit donc tendre un piége au saint Siége; ce seroit vouloir dire aux hérétiques qu'il varie dans ses jugemens, que de vouloir lui faire condamner aujourd'hui, par une crainte excessive de l'illusion, ce qu'il a approuvé en tant de saints, lorsque l'illusion, et l'abus de ce pieux langage n'étoient pas moins à craindre. Enfin ce seroit donner un terrible avantage aux Quiétistes dans leurs plus folles impiétés; car ils ne manqueroient pas de dire que l'Eglise n'a cru pouvoir bien condamner à fond leurs maximes et leurs expressions, qu'en condamnant les maximes et les expressions de tant de saints, qu'elle avoit tant de fois approuvées avec tant d'éloges.

CONCLUSION.

Quand même il y auroit dans mon livre des ambiguités qui n'y sont pas, et que l'équivoque n'en seroit levée par aucun autre endroit, M. de Meaux auroit

ıer charitablement à m'expliquer
, au lieu de rejeter avec tant de
ıications que j'ai offertes avec tant
Cette règle que je propose ici n'est
·lle est de lui. Il a prononcé lui-même
contre sa conduite. « Dans les expres-
ıiguës, dit-il,.... nous convenons que la
tion est pour un auteur, surtout quand
eur est un évêque dont nous honorons la
.1). »

e ne veux point entrer en preuve, ni raison-
ıe ne veux que faire de simples questions.

Que doit-on penser d'un livre qui loin de paroître
bigu à M. l'archevêque de Paris, et à ces autres
rsonnes si précautionnées, leur a paru au con-
aire correct, et clair? Que croira-t-on d'un livre
que cinq grands théologiens choisis par le Pape, après un examen de quinze mois sur tant de rigoureux écrits, ont trouvé dans *la forme des paroles saines?* Que croira-t-on d'un livre si court, auquel on ne peut depuis près de deux ans imputer aucune erreur, sans qu'aussitôt un grand nombre de textes formels et décisifs, ne réfutent cette imputation? Que croira-t-on d'un livre que M. de Meaux n'a cru pouvoir attaquer solidement qu'en attaquant la doctrine de toute l'Ecole sur la charité, qui, selon lui (2), *est le point décisif, le point qui renferme la décision du tout?* Que croira-t-on d'un livre qui ne se dément jamais en rien d'un bout à l'autre par son systême, si on prend dans le sens catholique

(1) *1er Ecrit*, n. 5 : tom. XXVIII, p. 397. — (2) *Rép. aux IV Lettr*, n. 19 : tom. XXIX, p. 61.

des expressions vulgaires parmi les saints mystiques, et employées par M. de Meaux au même sens, *dans son livre même*, depuis l'éclat qu'il a fait contre le mien, surtout ce livre devenant tout-à-coup un composé monstrueux de contradictions extravagantes, innombrables, et inouies, dès qu'on le détourne au sens hérétique? Que croira-t-on d'un livre, où l'on ne peut depuis près de deux ans critiquer aucune expression que je ne montre d'une manière encore plus forte, et moins précautionnée, dans les plus saints mystiques que l'Eglise révère? Que croira-t-on d'un livre, qu'un adversaire si subtil ne reprend dans la version latine, qu'à cause que j'ai regardé les termes d'*intérêt propre*, et ceux de *propriété d'intérêt*, ou de *mercenarité*, comme synonymes, en suivant les définitions de ces termes tirées de mon texte formel? Que croira-t-on d'un livre, qu'un si subtil adversaire n'a pu attaquer qu'en tronquant et en altérant le texte, et que j'ai défendu par la seule exposition de mon véritable texte dans l'arrangement naturel des paroles? Que croira-t-on d'un livre que cet adversaire, aidé de tant de conseils, n'a pu attaquer qu'en se fondant sur des principes si faux qu'il n'ose les soutenir ouvertement, et si nécessaires à sa cause, qu'il ne peut encore aujourd'hui se résoudre à les abandonner, malgré toutes les instances que je fais pour l'obliger à se déclarer? Que croira-t-on d'un livre, quand on voit que ceux qu'on avoit si prévenus, pendant que je demeurois dans le silence, ont ouvert les yeux et m'ont fait justice, dès qu'on a écouté les deux parties dans leurs écrits? Que croira-t-on

d'un livre, dans la réfutation duquel trois prélats *unanimes* se divisent, et se contredisent mutuellement avec évidence, soit pour définir la charité, soit pour expliquer l'amour naturel, soit pour éclaircir la nature de l'oraison passive? Que croira-t-on d'un livre, dans la défense duquel M. de Meaux a tant espéré de me surprendre par ses subtilités dans quelque variation? En cette matière, les questions sont abstraites et innombrables. Je suis tout seul, et sans aucun secours. Mais la vérité toute simple que je défends, ne m'a point abandonné. Dieu aidant ma foiblesse, j'ai soutenu mes sentimens d'une manière uniforme et constante. Que croira-t-on d'un livre, dans la réfutation duquel mon adversaire ayant senti son désavantage du côté des dogmes, a passé aux faits les plus odieux, sans pouvoir être retenu par la crainte d'un scandale irréparable? Enfin que croira-t-on d'un livre dont les défenses très-correctes sont déjà encore plus répandues que le livre même dans toute l'Europe? Ces défenses ne peuvent plus être séparées du livre qu'elles justifient. Elles ne font plus avec ce livre qu'un seul ouvrage indivisible dans son tout, où les saints mystiques sont défendus contre la dédaigneuse critique des censeurs sans expérience, et où les folles impiétés des Quiétistes sont confondues, autant que mes foibles lumières me l'ont permis.

Les choses étant en cet état, que reste-t-il, si ce n'est qu'un archevêque innocent, et si soumis au saint Siége soit justifié? Quiconque demanderoit encore de nouvelles explications d'un livre déjà tant de fois expliqué, pour en changer tant soit peu le

texte, paroîtroit songer moins à mettre la pure doctrine en sûreté, qu'à flétrir l'auteur. Quand même le texte ne seroit pas aussi correct qu'il l'a paru à ces grands théologiens de l'Eglise romaine, qui pourroit demander que l'auteur recommençât encore des explications déjà faites tant de fois, et si répandues dans toute l'Europe? Qui pourroit le prétendre, si ce n'est M. de Meaux, qui croit ne pouvoir plus se justifier sur un si grand scandale, que par quelque flétrissure de son confrère?

LETTRE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

SUR LA RÉPONSE

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX

A L'OUVRAGE INTITULÉ :

PRÉJUGÉS DÉCISIFS.

LETTRE

SUR LA RÉPONSE

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX

AUX *PRÉJUGÉS DÉCISIFS.*

MONSEIGNEUR,

En lisant votre réponse à mes *Préjugés*, j'y aperçois d'abord deux reproches. L'un est de ce que je multiplie les écrits dans notre controverse, par de continuelles redites : l'autre, qu'après m'être paré d'une fausse douceur, je découvre enfin un esprit aigri et hautain.

I.

Pour le premier reproche, il me semble que vous me le faites à contre-temps sur des *préjugés*. Peut-on ramasser les raisons les plus courtes et les plus sensibles d'une affaire, sans rappeler les principaux points qu'on traite depuis deux ans?

De plus, souvenez-vous que je ne suis pas l'agresseur. Si j'écris, c'est pour vous répondre; c'est que vous me réduisez à prouver que je ne suis pas un impie. Mais qui est-ce qui devroit être plus indulgent que vous sur les redites? N'en faites-vous pas tous les jours? Vous répétez de votre propre mou-

vement des accusations affreuses. Je répète malgré moi de simples défenses. Vous répétez par de gros volumes, tels que les *divers Ecrits* et que les trois traités latins. Je ne répète que par de courtes lettres. Vous répétez sans rien ajouter de nouveau, et même sans répondre à mes questions essentielles. En chaque lettre, j'ajoute de nouveaux éclaircissemens et de nouvelles autorités. A-t-on jamais vu des assiégeans qui se plaignissent que les assiégés se défendent trop long-temps, et qu'ils font encore trop de sorties à la fin du siége? Mais voici une offre décisive. Si vous êtes aussi las de notre controverse, que vous devez l'être, il ne tient qu'à vous d'en finir bientôt le scandale. Nous cesserons d'écrire le jour qu'il vous plaira. Quelque grand intérêt que j'aie de faire toujours part au public de toutes nos questions dogmatiques, et de tous les faits, je suis prêt à me taire pour finir une si déplorable scène. Mais puis-je me taire tout seul? Ne dirai-je rien pendant que vous m'accuserez d'impiété?

Avant votre *Déclaration*, j'avois proposé à M. l'évêque de Chartres que nous envoyassions vos objections et mes réponses à Rome; après quoi nous attendrions en paix et en silence la décision du Père commun. Vous n'aviez garde de prendre un chemin si court, si sûr et si pacifique. Vous vouliez écrire, triompher, me mettre en poudre, me rendre l'objet de l'horreur et de l'indignation de toute la chrétienté. On a vu vos mécomptes. N'espérez point de les réparer par des répétitions si obstinées, qui ne seront jamais des preuves que de votre passion. Je vous suivrai partout sans relâche jusqu'au dernier

jour. Ma confiance n'est pas en moi, mais en celui qui est la force des foibles. J'espère mettre chaque chose à tel point d'évidence, que plus vous écrirez, plus vous affermirez la doctrine que je défends, et que cette triste controverse retombera de tout son poids sur vous.

Pour le second reproche, je ne sais si je le mérite. Je ne veux pas me juger moi-même. C'est le lecteur qui doit nous juger. En effet, je dois craindre que mon esprit ne s'aigrisse dans une affaire si capable d'user la patience d'un homme qui seroit moins imparfait que moi. Quoi qu'il en soit, si j'ai dit quelque chose qui ne soit pas vrai, et essentiel à ma justification, ou bien si je l'ai dit dans des termes qui ne fussent pas nécessaires pour exprimer toute la force de mes raisons, j'en demande pardon à Dieu, à toute l'Eglise, et à vous. Je ne compte pour rien le fond de l'affaire sur lequel vous avez tout le tort, et sans me plaindre ni du fond, qui est l'essentiel, ni de vos termes injurieux, je me condamne sur ceux dont je me suis servi.

Mais où sont-ils ces termes que j'eusse pu vous épargner? Du moins marquez-les moi. En les marquant, défiez-vous de votre délicatesse. Peut-être prend-elle pour une insulte ce qui n'est que la preuve claire de quelque vérité fâcheuse que vous m'avez contraint de vous dire. Après m'avoir si souvent donné des injures pour des raisons, n'avez-vous point pris des raisons pour des injures?

Il est vrai que j'ai répondu long-temps au style le plus âcre et le plus hautain, du ton le plus simple et le plus patient. C'est cette douceur dont vous

dites que je m'étois paré. On la tournoit contre moi. On disoit que je parlois d'un ton si radouci, parce que ceux qui se sentent coupables sont toujours timides et hésitans. L'âcreté de votre style vous attiroit la magnifique comparaison de saint Denys d'Alexandrie : au contraire, la douceur du mien me faisoit ressembler à Paul de Samosate. Un auteur inconnu et non suspect (1) m'a reproché que ma douceur alloit jusqu'à la foiblesse, et jusqu'à avilir mon caractère, pendant qu'on voyoit régner dans vos écrits contre moi une hauteur si déplacée, et qui n'avoit pas même paru dans vos écrits contre les ministres Claude et Jurieu. Enfin j'ai cru devoir à la vérité, de la soutenir d'un ton plus ferme. Peut-être ai-je un peu trop élevé ma voix. Mais le lecteur peut observer que j'ai évité beaucoup de termes durs, qui vous sont les plus familiers. Plût à Dieu que j'eusse pu vous épargner de même ce que ces termes signifient! Mais on a beau chercher des adoucissemens dans les termes, quand on est réduit à découvrir le fond. Les termes injurieux ne font de mal qu'à ceux qui s'en servent, et celui qui les souffre, se fait honneur de les souffrir. Mais un tort bien prouvé dans des termes forts et modérés, offense bien plus celui qui a ce tort, que les injures les plus atroces. Alors on ne pardonne à un adversaire ni le tort qu'on a contre lui, ni le sang-froid avec lequel il en donne la preuve claire. Encore une fois, si j'ai montré de l'aigreur, je veux m'en corriger, et vous en faire une réparation.

(1) *Lettre d'un Théologien à M. de Meaux*, imprimée à Toulouse.

II.

Il est temps, Monseigneur, de venir à mes *Préjugés*. Vous trouvez mauvais que je les nomme *décisifs*, et vous nommez les vôtres *invincibles*. Qui n'avouera que votre terme est encore plus fort que le mien? Mais qui est-ce qui devroit tolérer davantage le style affirmatif, qu'un auteur qui a donné dans de gros volumes tant de paralogismes manifestes pour des démonstrations.

D'où vient que vous prenez tant de soin de nous instruire des deux sens qu'on peut donner au terme de *préjugés?* Tantôt il signifie des choses déjà jugées, tantôt il signifie certaines raisons courtes et sensibles qui décident sans entrer dans la discussion du fond. A quoi sert-il d'étaler cette distinction si étrangère au fait? Tout le monde comprenoit sans peine que mes *Préjugés* n'étoient point des décisions déjà prononcées sur une cause qui est encore pendante à Rome. Je n'ai point donné pour jugé ce qui ne l'est pas encore. Mes *Préjugés* sont, comme ceux de M. Nicole, par exemple, contre les Calvinistes, certaines raisons, qui servent à décider, sans avoir besoin de faire une entière discussion du fond. Tout cela étoit simple et clair. Mais vous aviez besoin de prendre les *préjugés* dans le sens d'une chose déjà jugée, pour amener dans votre réponse une puissante figure de rhétorique. Il falloit encore une fois trouver place à Molinos, à Falconi, à madame Guyon. Il falloit pouvoir dire que ces auteurs étoient déjà condamnés, et que leur condamnation étoit la mienne. Le lecteur n'aura pas manqué de sentir

cet art, et de voir venir de loin une figure si préparée.

Mais que m'importe qu'on ait censuré ces auteurs? Me rendrez-vous, malgré moi, solidaire avec eux? Vous ai-je laissé le plus léger prétexte de dire que je les soutiens? Pourquoi rappelez-vous la dispute des faits, que vous avez tant d'intérêt de laisser oublier? N'est-ce pas faire des redites, mais des redites odieuses, mais des redites *pleinement réfutées*? Si j'avois l'esprit aigri, comme vous le supposez, que ne dirois-je point là-dessus?

Il est vrai que j'ai parlé ainsi dans l'avertissement de l'Explication des Maximes des saints: « Les mys- » tiques, s'ils veulent m'écouter sans prévention, » verront bien que je les entends, et que je prends » leurs expressions dans la juste étendue de leur » sens véritable (1). » Voilà l'endroit où vous voulez encore trouver l'apologie de Mme Guyon, pour confondre ma cause avec la *sienne, et par contre-coup* avec celle de Molinos. Mais y avez-vous pensé sérieusement? Où est votre preuve? Il en faut une claire. Vous ne produisez qu'un passage, où vous cherchez à deviner ce qui n'y fut jamais. Qu'appellera-t-on jugement téméraire, si le vôtre ne l'est pas? Répondez précisément, s'il vous plaît. N'est-il pas vrai qu'il y a de bons mystiques, qui ne pensant rien de mauvais s'expliquent mal, et qu'il faut prendre *bénignement*, comme vous l'avez dit? N'y a-t-il au monde que Mme Guyon que j'aie pu mettre dans ce genre de mystiques? La reconnoissez-vous dans mes paroles au moindre trait de ressemblance?

(1) *Max.* p. 6.

Allons encore plus loin; je veux bien supposer tout ce qui n'est pas. Hé bien, quand même j'aurois mis cette personne dans la foule des mystiques, qu'en concluriez-vous? Ce que vous voulez qu'on suppose sans ombre de preuve, se tourneroit encore contre vous. Je parle visiblement en cet endroit à des mystiques dont les expressions scandalisent, et qui en sont prévenus. Je crains que leur prévention ne les empêche de m'écouter, lors même que je veux donner un sens catholique à leur langage. Est-ce traiter trop bien ces mystiques? et si vous y voulez absolument trouver Mme Guyon, que gagnerez-vous? Est-ce la flatter que de la mettre au rang de ces esprits prévenus, à qui je crains que la prévention ne bouche les oreilles, lorsque je tâche de leur montrer la vérité?

Que devient donc votre grand *préjugé?* On a condamné Molinos. Hé bien, qui est-ce qui ne le condamne pas avec horreur? Le saint Office a condamné les livres de Mme Guyon. Ils sont bien condamnés. Vous ajoutez que la cause de Mme Guyon est la mienne. Mais comment le prouverez-vous? C'est que j'ai dit que si elle veut m'écouter sans prévention, elle verra bien que je l'entends. Ainsi, dans ce nouveau dictionnaire, fait exprès pour mon livre seul, les mystiques exprimés en général ne signifieront que Mme Guyon en particulier. Dire que j'entends son langage, et que je crains que la prévention ne la rende indocile à mes conseils, c'est unir ma cause à la sienne, et par la sienne à celle de Molinos. Voilà ce qu'on aime mieux dire, que de ne dire plus rien.

III.

Passons aux *préjugés* de la seconde espèce, qui sont des raisons courtes et sensibles, sans discuter le fond. J'ai dit que vous n'avez pas cru pouvoir attaquer réellement mon livre sans contredire toutes les écoles, qui ne connoissent point dans les actes propres de la charité votre motif *secondaire essentiel*. Le fait que j'avance est constant. Si on le nie, il n'y a plus rien qu'on ne puisse nier. D'un côté, on n'a qu'à ouvrir les yeux et vos ouvrages : un coup d'œil suffit. De l'autre, on n'a qu'à prêter l'oreille au cri public des théologiens, dont votre autorité ne peut étouffer la plainte. Loin de vous imposer par ce reproche, je vous fais une grâce évidente, en ne vous imputant que de mettre ce motif *secondaire essentiel* en tout acte de charité. Dans le fond, vous allez bien plus loin, et ce terme de *secondaire* n'est qu'un adoucissement imaginaire pour endormir l'Ecole avec M. de Chartres.

Dites que je sonne *le tocsin* sur vous. Il s'en faut bien que je ne le sonne sur vous pour la charité, comme vous l'avez sonné sur moi pour l'espérance, avec cette différence essentielle, que je parle sur l'espérance en termes si précis, que je dissipe tous les nuages que vous aviez formés; au lieu que je ne puis, par les questions les plus pressantes, vous faire expliquer sur ce que vous avez dit si hautement contre la charité.

Je soutiens donc, Monseigneur, que votre motif secondaire n'est qu'une illusion. Selon vous, la raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte que

par *la béatitude communiquée* (1). C'est donc en vain que vous faites entrevoir aux écoles deux raisons d'aimer. C'est de l'abondance du cœur qu'il vous a échappé de dire qu'il *n'est pas possible d'établir* entre la charité et l'espérance *une différence plus profonde et plus radicale* (2), que celle de Dieu béatifiant, qui est regardé comme absent dans l'espérance, et comme présent dans la charité. Ne cherchons donc plus ce que vous nous défendez de chercher. Selon vous, il n'y a point d'autre distinction essentielle et radicale entre ces deux vertus, point d'autre raison d'aimer qui les distingue. C'est toujours également Dieu béatifiant, ou la béatitude, qui est la seule et totale raison d'aimer, dans ces deux vertus. La raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte que par la béatitude, tantôt absente, et tantôt présente.

Ainsi (qu'on ne s'y trompe pas) le motif que vous nommez si modestement *secondaire*, et néanmoins *essentiel* (3), n'est secondaire qu'à cause qu'il est le motif prochain et immédiat. Le primitif n'est nommé primitif qu'à cause qu'il est le motif médiat et éloigné, qui n'excite que par le secondaire. Ainsi le secondaire est l'unique et total motif immédiat. Il est vrai que le secondaire suppose le primitif; c'est-à-dire, que Dieu ne pourroit être béatifiant pour nous, s'il n'étoit point parfait en soi. Mais sa per-

(1) *Et. d'or.* liv. x, tom. XXVII, n. 29 : p. 451. — (2) *Rép. aux IV Lettr.* n. 17 : tom. XXIX, p. 59. — (3) Voyez le commencement de ma *III*e *lettre à M. de Meaux sur les Div. Ecrits*, tom. V, p. 93 et suiv. ou le *IV*e *Ecrit* de M. de Meaux, n. 21 : tom. XXVIII, p. 483 : *Préf. sur l'Inst. past.* n. 102 : tom. XXVII, p. 645, 646, etc.

fection ne pourroit exciter que notre estime, et ne pourroit jamais obtenir aucun amour de nous, s'il ne vouloit pas se rendre béatifiant en notre faveur. Alors il ne nous seroit point la raison d'aimer. Le motif primitif seul seroit destitué de toute vertu. Il n'en peut jamais avoir aucune par lui immédiatement, aucune que médiatement et en l'empruntant toute du motif secondaire. L'essence infiniment parfaite de Dieu n'auroit donc rien d'aimable, si la communication de la béatitude, qui est sans doute en lui une chose arbitraire et accidentelle, ne lui donnoit l'amabilité qu'elle n'a point par elle-même. Telle est la totale et unique *raison d'aimer* immédiate, *qui ne s'explique pas d'une autre sorte.*

Selon ce nouveau principe, il faut nécessairement s'aimer avant que d'aimer Dieu, et n'aimer Dieu qu'à cause qu'on s'aime déjà soi-même par soi-même. Dieu n'est pas le lien qui nous attache à nous. C'est au contraire nous-mêmes qui sommes le vrai lien par lequel nous tenons à Dieu. Nous n'y tenons que par la convenance de sa perfection à notre bonheur. Autrement il ne pourroit jamais nous tenir. L'amour de pure bienveillance est tout réservé pour nous. Celui de concupiscence surnaturelle est tout ce que Dieu peut attendre de sa créature. Lui vouloir donner ce que nous ne cessons de nous rendre à nous-mêmes, c'est une illusion, c'est mettre la piété dans des choses *alambiquées*, dans des *phrases* et dans des *pointilles*. Voilà des redites, je l'avoue, Monseigneur, mais des redites essentielles, qui ne sont peut-être pas encore assez fréquentes, puisqu'elles ne peuvent vous arracher aucune réponse.

Ces

Ces principes étant posés, on pourroit dire du motif primitif de la perfection de Dieu pour la foi et pour l'espérance, tout ce que vous en dites pour la charité. L'espérance ne nous fait attendre et désirer Dieu béatifiant, qu'en le supposant assez parfait pour nous rendre heureux. La foi ne croit ce qu'il a révélé, qu'en le supposant assez parfait pour ne pouvoir jamais nous tromper. Voilà le motif primitif qui se trouve dans toutes ces vertus autant que dans la charité. Ainsi cette dernière vertu est dégradée. Ajoutons encore un autre prodige. L'amour le plus mercenaire, et l'espérance la plus servilement servile ont également ce même motif. L'amour mercenaire le plus vicieux ne rapporte Dieu béatifiant à soi et à son propre bonheur, qu'en le supposant assez parfait pour rendre heureux ceux qui le possèdent. La crainte servilement servile la plus vicieuse ne craint les châtimens de Dieu, qu'en le supposant assez parfait pour pouvoir et pour vouloir punir le péché. Ainsi votre motif primitif, ou, pour parler plus franchement, votre motif général, médiat et éloigné, se trouve autant dans toutes les autres vertus, et même dans les actes les plus vicieux d'amour et de crainte, que dans votre nouvelle charité. Selon vous, il n'y a point d'autre raison d'aimer immédiate, en tout acte qui regarde Dieu, que la béatitude communiquée: elle ne s'explique pas d'une autre sorte.

Si elle s'explique autrement, si je l'explique mal, que tardez-vous à l'expliquer mieux vous-même? Faites-le simplement, clairement, et en peu de mots. Niez précisément ce que je vous impute sur vos paroles expresses, comme j'ai nié ce que vous

m'avez imputé contre les miennes. N'alléguez point pour toute excuse, que s'il faut *discuter ce que veut dire motif essentiel,.... il faudra transcrire tous nos ouvrages* (1). Non, Monseigneur, vous ne rendrez point long et difficile, ce qui est si court et si aisé : il n'y a que deux mots décisifs à dire; la difficulté ne consiste qu'à vouloir bien les prononcer. Un motif d'aimer est essentiel, quand il est impossible d'aimer sans lui. Si Dieu est aimable par sa propre essence, quand même il ne voudroit pas nous communiquer la béatitude céleste, il n'y a qu'à dire en deux mots, et sans tant de mystères, que ce motif secondaire de la béatitude céleste n'est point essentiel à l'amour divin. Vous auriez cent fois plus tôt fait de dire ces deux mots, que de faire de si longs discours pour ne les dire jamais. Si au contraire ce motif secondaire n'est pas essentiel, avouez que la charité *peut se désintéresser sur la béatitude;* avouez qu'il y a une *différence plus profonde et plus radicale* entre la charité et l'espérance, que le même objet béatifiant, tantôt présent, et tantôt absent; avouez que si Dieu n'avoit pas voulu nous communiquer la béatitude céleste, il nous seroit encore la raison d'aimer dans les actes de charité. Parlez ainsi : toute l'Eglise en sera consolée. Parlez ainsi : tout le monde vous entendra d'abord. Parlez ainsi : j'applaudirai le premier à votre réponse, et je fermerai les yeux avec joie sur tout ce que vous avez dit de contraire. Mais vous n'avez garde d'abandonner ce motif secondaire essentiel, qui sous ces termes radoucis conserve dans la béatitude communi-

(1) *Rép. aux Préj.* n. 3 : tom. xxx, p. 288.

quée la totale raison immédiate d'aimer Dieu. Cette unique raison d'aimer vous tient trop au cœur. C'est le principe fondamental de votre doctrine; c'est l'ame de tous vos livres; c'est ce qui vous anime tant contre le mien; c'est ce qui fait tout le point d'honneur dans cette dispute; c'est sur quoi vous avez promis un si beau triomphe à tous vos disciples.

Pour réponse vous me demandez que j'allègue *un seul contradicteur* (1), un seul auteur qui ait enseigné le cinquième amour de mon livre. Vous triomphez en assurant que « c'est un fait qu'on a articulé, » sur lequel on ose encore assurer que M. l'archevêque de Cambrai ne répondra jamais qu'en biaisant (2). » Si vous entendez par *contradicteur* de votre doctrine, un auteur qui ne mette point la béatitude comme un motif essentiel, même secondaire, dans les actes propres de charité, je vous cite autant de contradicteurs que j'ai cité de témoins de la tradition; et M. l'évêque de Chartres, qui est le dernier, est le plus remarquable de tous dans les circonstances de notre dispute. De plus, si vous voulez introduire ce motif secondaire comme essentiel dans les actes propres de la charité, en rigueur, ce ne seroit pas à moi à vous produire des contradicteurs. Ce seroit au contraire à vous à citer les témoins de la tradition après lesquels vous avez marché; faute de quoi vous demeureriez convaincu d'être novateur. Si vous me demandez, pour la justification du cinquième amour de mon livre, quelque auteur qui ait enseigné un amour au-dessus de la charité, c'est-à-dire une quatrième vertu théologale, un amour

(1) *Rép. aux Préj.* p. 289. — (2) Ibid. p. 305.

qui exclut l'espérance, je n'en connois point d'approuvé, et je déteste tous ceux qui parleroient ainsi. Mais me demander un tel auteur pour la justification de mon livre, c'est me demander pour preuve de mon livre un auteur qui avance des blasphêmes contraires à mon texte; c'est comme si on demandoit à un Chrétien, de donner la preuve de l'Alcoran, qui est contraire à sa foi. Si au contraire vous ne demandez que des auteurs qui enseignent que la charité dans ses actes propres n'a aucun besoin du motif de la béatitude, et que dans un certain état de perfection elle commande d'ordinaire tous les actes d'espérance, en sorte qu'ils *prennent son espèce* sans perdre la leur, et que cet état se nomme un état de pur amour; cette doctrine est manifestement celle de saint Thomas précédé des Pères, et suivi de la foule des saints mystiques. Lisez surtout le grand passage de saint François de Sales que j'ai rapporté à la fin de ma *première lettre sur les douze propositions* (1), et qui justifie tout ce systême d'un état de pur amour. Est-ce biaiser que de répondre ainsi?

Revenons au motif secondaire essentiel. Il ne faut point le perdre de vue. Cette nouveauté si contraire à toute l'Ecole, sans laquelle vous n'avez pas cru pouvoir attaquer sérieusement la vraie doctrine de mon livre, est un préjugé auquel on ne peut faire trop d'attention. Que répondez-vous, Monseigneur, sur ce point si facile à éclaircir en peu de mots et si capital; sur ce *point qui*, selon vous, *renferme la décision du tout*, et sur lequel je ne cesse de vous presser? S'il faut *discuter ce que veut dire motif es-*

(1) Voyez ci-après, tom. IX.

sentiel,..... il faudra transcrire tous nos ouvrages. Etrange préjugé contre un accusateur, qui ne peut ouvrir la bouche que pour accuser son confrère, et qui devient muet dès qu'il est pressé de répondre sur le principe fondamental qui doit décider de son accusation!

IV.

En voilà déjà trop, Monseigneur; mais il s'en faut bien que ce ne soit tout. Je vous objecte, comme un autre grand préjugé, que les *unanimes* ne sont pas d'accord. Je vous oppose M. de Chartres qui est votre *contradicteur* formel. Voici ses paroles (1): « On dit: » Si la charité de sa nature ne regarde que la bonté » infinie de Dieu en elle-même SANS RAPPORT A NOTRE » PROPRE BONHEUR, JE PUIS DONC FAIRE UN ACTE D'A- » MOUR DE DIEU, N'Y ÉTANT EXCITÉ que par la vue de » sa bonté infinie telle qu'elle est en elle-même, in- » dépendamment de toute autre idée qui ait rapport » à nous. CETTE PROPOSITION NE PEUT SE NIER.»

Ici je dois me taire, et vous laisser parler. Mes paroles ne pourroient qu'affoiblir les vôtres, tant les vôtres affermissent mon préjugé. Que répondez-vous donc? « C'est de quoi je parlerai peut-être ailleurs... » Je suis uni avec eux en commerce perpétuel d'une » commune doctrine. Nos sentimens ne furent jamais » différens (2). » Quoi, Monseigneur, vous dites la messe, et vous parlez ainsi? De la même main dont vous présentez sur l'autel au Père le Fils qui est la vérité éternelle, vous écrivez que vos sentimens ne furent jamais différens de ceux de M. de Chartres!

(1) *Lett. past.* tom. VII, p. 129. — (2) *Rép. aux Préj.* tom. XXX, p. 288 et 289.

Croyez-vous comme lui (ce n'est pas moi, c'est notre juge, c'est le scrutateur des cœurs, qui interroge votre conscience,) croyez-vous, comme ce prélat, qu'on peut faire un acte d'amour pour « la bonté de » Dieu en elle-même..... sans rapport à notre propre » bonheur,..... n'y étant excité *que par cette bonté,* » indépendamment de toute autre idée qui ait rap- » port à nous? » Direz-vous que dans cet acte d'amour la béatitude communiquée n'est la raison essentielle d'aimer, ni totale, ni partielle? Que si vous ne pouvez vous résoudre à parler nettement, comme M. de Chartres, il ne vous reste plus pour toute ressource qu'à le faire parler comme vous.

Faites-lui donc dire clairement qu'il ne faut point chercher de *différence plus profonde ni plus radicale* entre la charité et l'espérance, que l'absence et la présence du même objet, en tant que béatifiant. Faites-lui dire qu'il est impossible à la charité de se désintéresser dans ses propres actes sur la béatitude, que les actes fondés sur les suppositions impossibles sont dans tant de saints *d'amoureuses extravagances,* et dans Moïse suivi de saint Paul, *de pieux excès* contre la raison d'aimer. Enfin faites-lui dire que si Dieu n'avoit pas voulu nous donner la béatitude, il ne seroit pas aimable pour nous. Jusqu'à ce que ce prélat parle comme vous, ou que vous parliez comme lui, cessez de parler d'union, et de *commerce perpétuel d'une commune doctrine.* Dieu vous écoute: on ne se joue point de lui, et les hommes mêmes, tout hommes qu'ils sont, ne souffrent point qu'on abuse de leur crédulité jusqu'à cet excès.

V.

Pour M. l'archevêque de Paris, que je vous oppose sur l'oraison passive, vous répondez que ce prélat n'a dit « qu'en passant que les ames de cet état paroissent » liées, ou qu'elles sont comme liées (1). » Hé, ne peut-on jamais s'expliquer en termes décisifs sur un point, quoiqu'on n'en parle qu'*en passant?* Vous trouvez donc qu'il n'y a aucune solide différence entre des puissances *liées*, et des puissances qui *paroissent liées?* Dites-vous aussi qu'il n'y a aucune solide différence entre un homme qui est mort, et un homme qui est comme mort; entre un homme qui est mort, et un autre qui paroît l'être? Approuveriez-vous qu'un théologien, dans votre diocèse, ne voulût pas dire que le Fils de Dieu s'est fait homme, et se contentât de dire : Le Fils de Dieu a paru homme; il a été comme homme? Ne voit-on pas la différence de tout à rien, qui est entre une chose qui paroît ce qu'elle n'est pas, et celle qui est effectivement ce qu'elle paroît? Ne voit-on pas que le *comme* exprime cette apparence qui exclut la réalité, et que confondre ces termes c'est confondre les contradictoires. M. l'archevêque de Paris est donc aussi votre *contradicteur* en termes formels. La contradiction est palpable. Comment y répondez-vous? Par une exclamation, que le lecteur pieux ne peut lire sans en gémir pour vous. « Où est la bonne foi parmi » les hommes, si de telles chicaneries (la vérité m'ar- » rache ce mot) sont des préjugés (2)? » La vérité arrache-t-elle aux enfans de Dieu des injures contre

(1) *Rép. aux Préj.* p. 289. — (2) Ibid. p. 290.

la vérité même? Est-ce la simple vérité qui fait confondre l'apparence avec la vérité, le oui avec le non? Est-ce la vérité qui traite de *chicanerie* la différence qui est entre un homme qui est comme mort, ou qui paroît mort sans l'être, avec un homme dont la mort est réelle; entre un homme qui paroît sans liberté, et un homme qui est dans la privation réelle de sa liberté pour certains actes?

Non, Monseigneur, c'est dans la douleur la plus paisible et la plus amère que je le dis, je ne saurois m'accoutumer à une si étrange déclamation. « Quoi » donc, dites-vous (1), M. de Cambrai, toujours prêt » à pointiller sur des mots qui ne disent rien, dé» truira par un endroit si léger l'approbation authen» tique de tout un livre, où la suspension de l'acte » de discourir est établie si amplement. »

Me voilà donc contraire à la bonne foi, *toujours prêt à pointiller*, et à faire *des chicaneries*. Quelle douceur de style, dont vous voulez me donner l'exemple en me reprochant mon aigreur! *Ces mots qui ne disent rien*, disent tout. Dire qu'un homme paroît mort, c'est dire qu'il ne l'est pas. Dire que les puissances *paroissent liées*, c'est dire qu'elles ne le sont pas. Voilà ce que votre douceur vous fait nommer des *pointilles* et des *chicaneries*.

Mais vous, Monseigneur, qui vous récriez : *Où est la bonne foi?* vous devriez au moins nous la faire trouver en vous, lorsque vous me reprochez actuellement de la violer. Pourquoi dites-vous que j'appuie trop sur un endroit si léger? Il est décisif tel que vous le rapportez, et il le seroit encore bien

(1) *Rép. aux Préj.* p. 289.

davantage, si vous n'y aviez rien supprimé. Vous tâchez d'insinuer que M. l'archevêque de Paris n'a dit que les puissances *paroissent, etc.* et qu'elles *sont comme*, etc. que pour faire entendre qu'elles ne sont liées que pour certains temps et pour certains actes. Non, Monseigneur, j'ai montré, en rapportant le passage entier, que ce sens ne peut lui convenir, et je me récrie : *Où est la bonne foi parmi les hommes?* puisque vous tronquez le passage pour éluder avec mon objection le sens évident de l'auteur. D'où vient que M. l'archevêque de Paris ne veut pas dire que les puissances sont *liées*, mais seulement qu'elles *paroissent liées*, et sont *comme liées?* Le voici : c'est que l'ame, si elle vouloit faire un effort contre l'attrait intérieur, même dans les temps de la quiétude, pourroit faire *des actes sensibles et discursifs :* mais alors *il lui en coûteroit trop pour résister à l'esprit de Dieu* (1). Voilà ce que j'avois éclairci en disant tout. Voilà ce que vous avez voulu obscurcir en tronquant le passage. *Où est la bonne foi parmi les hommes?* Il faut avoir bien du courage pour traiter encore son adversaire de chicaneur, dans l'endroit même où l'on lui donne actuellement une telle prise.

VI.

Puisque nous sommes sur cette matière, je n'en dois pas sortir sans répondre courtement à deux objections.

La première est un reproche que vous me faites (2) d'avoir supprimé *un passage tranchant* de sainte

(1) *Inst. past. de M. de Paris*, n. 45 : ci-dessus, tom. v, p. 172. — (2) *Rép. aux Préj.* tom. xxx, p. 290.

Thérèse et du bienheureux Jean de la Croix, qui disent que « l'ame dans la quiétude ne pourroit pas » discourir, quand elle voudroit. » Je vois bien que vous voudriez faire compensation sur les suppressions de passages. Mais je n'ai garde d'y consentir. J'ai rapporté non-seulement un passage, mais plusieurs de ces deux saints auteurs, qui disent courtement et formellement tout ce que vous voulez leur faire dire, savoir que l'ame *ne pourroit, quand elle voudroit, etc.* Mais j'ai montré clairement, par les mêmes auteurs, qu'ils n'entendent par ces termes (*ne pouvoir point*) que ne pouvoir se résoudre à faire une chose qui leur coûteroit trop alors. Faut-il vous répéter tous ces endroits qui servent de réponse décisive, et que vous supprimez en m'accusant de suppression? Faudra-t-il rappeler aussi ce *vix, à peine*, que vous disiez que les saints avoient *ignoré* (1), et que je voulois introduire comme étant plus éclairé qu'eux? Je vous l'ai montré dans sainte Thérèse même (2), ce *vix*, cet *à peine*, ce mot si fâcheux qui anéantit tout-à-coup vos absolues impuissances, et toutes les preuves que vous en voulez donner. Il répond au *passage tranchant*, et il ne lui laisse aucune force pour vous excuser. Les saints auteurs mêmes que vous citez se tournent contre vous, et vous répondent avec M. l'archevêque de Paris : L'ame ne le pourroit qu'*à peine; il lui en coûteroit trop pour résister à l'esprit de Dieu.* Pour moi je me tais. Je laisse répondre les saints que vous citez, et le prélat même si haute-

(1) *Mystici in tuto*, n. 102 : tom. XXIX, p. 143. — (2) *Rép. au Myst. in tuto*, ci-dessus, p. 27.

ment déclaré pour vous contre moi. Enfin j'apprends de Rome que les théologiens qui savent le mieux la langue de sainte Thérèse et du bienheureux Jean de la Croix, soutiennent que tous les endroits où ces saints auteurs parlent d'impuissance n'expriment point une impuissance réelle et absolue, mais seulement le *comme* que vous comptez pour une *chicanerie*, et le *vix*, ou *à peine*, qui m'a attiré votre dérision.

Votre seconde objection est que je reconnois des impuissances absolues dans le temps même que je vous reproche d'en admettre. Voilà sans doute une forte accusation. Il ne s'agit que de la bien prouver. Vous citez deux endroits de mon livre. Voyons-les l'un après l'autre. J'ai dit *de la prière vocale* (1), que pour celle qui est *d'obligation*, « on ne doit jamais » donner pour règle aux ames, de l'abandonner » sans permission de l'Eglise, et sans une véritable » impuissance reconnue par les supérieurs. » Je suppose dans la même page que les ames qui sont dans les plus terribles épreuves peuvent être *gênées* par les oraisons vocales; que ces oraisons peuvent leur être alors *à charge*,.... *parce que tout les trouble en cet état*. Mais j'ajoute qu'il ne faut point les leur laisser abandonner, et qu'il n'y a qu'*une véritable impuissance reconnue par les supérieurs* qui puisse les en dispenser. Enfin je déclare que l'état le plus passif des ames contemplatives ne cause point d'impuissance de réciter des prières vocales. Ces prières ne peuvent que *gêner* quelquefois les ames peinées; mais elles ne sont *jamais contraires à la plus haute*

(1) *Max. des Saints*, p. 157.

contemplation. Il ne peut donc jamais s'agir en cet endroit d'une impuissance intérieure des puissances de l'ame, qui suspende en partie la liberté sur l'oraison vocale. Il ne s'agit que d'une impuissance extérieure et corporelle, de réciter des prières vocales; comme quand par exemple on dispense du Bréviaire un prêtre qui a un violent mal de tête, ou une fluxion sur la poitrine, et que l'office divin rendroit encore plus malade. Voilà *ce qu'on nomme* une véritable impuissance de réciter des prières d'obligation. Quelle comparaison de cette difficulté naturelle et corporelle, qui n'a aucun rapport à la liberté, avec ces impuissances surnaturelles et absolues de la volonté, que vous attribuez à des coups de main souveraine? En vérité, il faut bien manquer de preuves, pour se prendre à un tel passage.

Venons à l'autre. Vous me faites dire en me citant en caractère italique, que, dans le trouble des dernières épreuves, une ame « *devient incapable de* » tout raisonnement, jusque là qu'il ne s'agit plus » de raisonner avec elle (1). » Attendez un moment, s'il vous plaît. Dès que j'aurai rétabli mon texte altéré par votre citation, je vous répondrai sans peine.

Vous me faites dire que l'ame *devient incapable, etc.* j'ai dit seulement qu'elle l'est. Vous ajoutez *devient*, pour marquer, contre mon texte et contre mon intention, un état dans lequel on entre pour y demeurer. Vous ajoutez qu'il ne s'agit *plus de raisonner avec elle*. Retranchez ce *plus*, qui est de vous, et non pas de moi, et qui insinue une ex-

(1) *Rép. aux Préj.* tom. XXX, p. 291.

clusion de tout raisonnement pour l'avenir : ces deux petits mots, ajoutés au besoin, composoient, malgré mon texte, un état, où *le dogme précis* de la foi ne devroit plus être proposé. J'ai dit seulement qu'alors l'ame *est incapable* et *qu'il ne s'agit pas, etc.* J'ai parlé ainsi, pour exprimer que dans ces extrémités passagères de peine et de trouble, le directeur feroit un contre-temps indiscret, s'il pressoit l'ame pour la jeter dans des raisonnemens, dont elle est actuellement incapable dans ces heures-là. Quelle est cette impuissance? Elle est manifestement de même nature que celle de tout homme, qui, dans le transport de sa crainte, de sa colère, ou de sa douleur, est actuellement incapable de raisonner. N'ai-je pas dit, dans la lettre où j'ai traité cette matière (1), qu'il y a dans l'homme des premiers mouvemens et des saisissemens, tant d'admiration, que des passions fortes, où l'ame est dans une impuissance passagère de se rappeler les idées nécessaires pour raisonner. L'impuissance de l'ame peinée pour raisonner est de même nature. Quoique Dieu la permette pour des fins surnaturelles, elle est toute naturelle, et en elle-même, et dans ses causes. C'est l'imagination, qui, comme je l'ai dit, *se trouble par scrupule.* Dans ce dernier excès de peine, le scrupuleux se trouble jusqu'à ne pouvoir raisonner. Il est hors de lui, comme tous les hommes que la crainte, la colère, la douleur, ou quelque autre passion, saisit violemment. Mais quel rapport y a-t-il entre ces impuissances passagères et naturelles, avec une impuissance surnaturelle pour tous *les*

(1) Ci-dessus, p. 12 et suiv.

actes sensibles, *discursifs et autres* de la religion, qui constitue un état de vie intérieure, et où il ne reste que certains intervalles qui vont diminuant de jour en jour? C'est ainsi que vous justifiez vos impuissances miraculeuses et presque perpétuelles, qui dispensent une ame de tout acte sensible de religion. Vous ne pouvez m'opposer que l'exemple des hommes naturellement troublés par leur imagination, qui ne peuvent actuellement raisonner pendant que cet extrême trouble dure.

VII.

Revenons aux deux prélats dont il est ici question sur les *préjugés*. Vous prétendez me fermer la bouche en disant : « Je n'ai qu'un mot à répondre; » ces deux prélats ont approuvé mon livre (1). » En effet, ils ne l'ont que trop approuvé. Mais leur approbation, loin de répondre à mon argument, en fait la plus grande force. Plus ils veulent être *pour* vous, plus ils fortifient ma cause, lorsque la vérité les contraint à être, sur les dogmes essentiels, malgré eux, contre vous pour moi. Je n'examine point s'ils ont varié : c'est leur affaire et non pas la nôtre. Le fait notoire, et décisif entre vous et moi, c'est qu'ils vous contredisent. Plus ils vous ont donné d'éloges dans leurs approbations, et plus ils sont zélés pour vous contre mon livre; plus il faut que leur conscience les ait bien pressés pour les obliger à me donner cet avantage, et à vous jeter dans cet embarras. Voulez-vous prouver sérieusement qu'ils sont pour votre doctrine contre la mienne? Ne subtilisez

(1) *Rép. aux Préj.* tom. XXX, p. 288, 289.

point : venez simplement au fait. Pressez M. de Chartres : faites-lui dire que si Dieu n'avoit pas voulu nous donner la béatitude céleste, il ne seroit point aimable pour les hommes, parce que cette béatitude est la raison d'aimer qui ne s'explique pas d'une autre sorte, et que tout au moins ce motif est essentiel à tout acte de charité. Pressez M. de Paris : faites-lui dire que les ames passives sont non-seulement *comme liées, et paroissent liées*, mais encore qu'elles sont véritablement et absolument *liées* pour tous les actes sensibles, *discursifs et autres*, en sorte que dans les temps presque perpétuels de la quiétude, non-seulement il leur *en coûteroit trop pour résister à l'esprit de Dieu*, mais encore qu'il leur est impossible de résister à ces coups de main souveraine. Ou faites-les parler ainsi, ou ne parlez plus vous-même de votre unanimité sur la doctrine, et priez tout le monde d'oublier à jamais que vous vous êtes vanté d'un *commerce perpétuel* avec eux, et *d'une commune doctrine*, où *vos sentimens ne furent jamais différens*. Leur silence est votre pleine conviction. Je n'en demande pas davantage, et l'Eglise entière n'en demande pas plus que moi. Les deux points essentiels de notre dispute sont l'oraison passive et la charité. Pour l'oraison passive, M. l'archevêque de Paris nie clairement ce que vous affirmez. Pour la charité, M. de Chartres affirme, et assure qu'*on ne peut nier*, ce que vous niez comme le principe du quiétisme. Soyez uni avec eux, tant qu'il vous plaira, par tous les autres liens, pour me pousser. Du moins, vous ne pouvez plus espérer de cacher au monde cette division irrémédiable sur les

points essentiels de notre dispute, qui fait un si grand préjugé pour moi.

Vous prétendez peut-être, Monseigneur, que votre division d'avec les prélats se pourra mieux couvrir sur les faits que sur les dogmes. Mais vous vous flattez encore inutilement là-dessus. Faites dire, si vous le pouvez, à M. l'archevêque de Paris, qu'il n'a pas lu et gardé long-temps mon *Explication des Articles d'Issy*, qu'il n'a pas lu et gardé long-temps mon grand ouvrage, dont l'*Explication des Maximes des Saints* n'est que l'abrégé. Faites-lui dire qu'il n'a pas examiné ce dernier livre avec M. de Beaufort en ma présence, et qu'il ne l'a pas ensuite gardé environ trois semaines pour l'examiner de plus près. Faites-lui dire qu'il ne me l'a pas rendu en me marquant avec des coups de crayon jusqu'aux moindres précautions qu'il croyoit utile d'y ajouter. Faites-lui dire qu'il ne conclut pas avec M. Tronson, que cet ouvrage étoit correct et utile, en sorte qu'on pouvoit le faire imprimer à Paris; et qu'il ne m'écrivit pas ensuite que M. Pirot étoit charmé de l'examen qu'il en avoit fait par son ordre. Répondez que ce sont *des cachoteries de cour*, et de beaux personnages que j'attribue à ce prélat.

Faites dire à M. de Chartres qu'il ne m'a jamais fait écrire pour me proposer de faire une Instruction pastorale, où je condamnasse les erreurs qu'on m'imputoit, et où je promisse une nouvelle édition de mon livre. Faites-lui dire que je n'ai jamais répondu que l'Instruction pastorale étoit déjà prête, et que pour l'édition nous pouvions la laisser régler par les théologiens du Pape, demeurant dans cette attente

en

en parfaite union entre nous. En un mot faites-lui dire ce que vous avez nié si hautement pour lui, de peur que le scandale de cette guerre civile ne retombât sur vous.

Ce prélat, que j'ai pressé sur ces faits, me doit une réponse précise là-dessus. Je l'attends, et l'Eglise l'attend aussi bien que moi. Il a voulu répéter ses objections sur les termes d'intérêt propre et de motif. Mais en les répétant lui-même il n'auroit pu avec aucune bienséance se dispenser de me répondre sur les faits pour lesquels je l'ai cité personnellement: c'est ce qu'il a voulu éviter. De là vient qu'il a pris le parti de faire écrire par un anonyme, qui est libre de me faire des objections, sans être obligé de me répondre sur les faits personnels.

Ainsi, Monseigneur, la chose parle d'elle-même. Ces deux prélats sont trop unis à vous contre moi, pour vouloir parler pour moi contre vous. Mais ils ont trop d'honneur et de conscience pour nier des faits incontestables. Ils se taisent; et leur silence est un préjugé décisif que vous n'effacerez jamais des esprits.

VIII.

Espérez-vous de faire oublier tant d'étranges mécomptes en m'accusant d'avoir falsifié mon texte dans la version latine de mon livre. Voici les paroles de la version que vous critiquez. *Absolutè proprii commodi appetitionem mercenariam, quantùm ad æternitatem pertinet, immolat* (1). Faisons l'analyse du français et du latin. *Elle fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité.*

(1) *Max.* en fr. p. 90, en lat. p. 65.

1° Il faut avouer que le terme d'*immolat*, et de *commodum* rendent bien en toute rigueur, selon vous, ceux de *sacrifier* et *d'intérêt*. 2° *Quantùm ad æternitatem pertinet* rend encore très-fidèlement ces mots *pour l'éternité*; car il est évident que j'ai voulu seulement parler d'un intérêt *pour* ou touchant *l'éternité*. 3° La propriété est exprimée évidemment dans le terme de *propre*. Or la propriété n'est sans doute qu'une affection mercenaire; *appetitio mercenaria* : ces termes sont synonymes. Quand ils ne le seroient pas ailleurs, je les ai fait tels dans mon livre, et j'en ai averti le lecteur. C'est *une propriété, une avarice, une ambition spirituelle,..... un reste d'esprit mercenaire* (1). Il étoit capital de rendre dans la version le vrai sens du texte sur le terme de *propre*, parce que toute votre accusation n'étoit fondée que sur une équivoque, que vous voulez toujours faire dans le terme de *propre*, contre l'usage de tous les bons auteurs et contre votre propre livre, où ce terme signifie toujours, comme dans le mien, une propriété à retrancher.

Vous voulez entendre dans mon livre *l'intérêt* propre autrement que dans tous les bons livres, et le confondre avec l'intérêt mien, pour me faire supprimer l'objet de l'espérance chrétienne, qui est le salut. Au contraire, il est évident que je n'ai pas voulu retrancher *l'intérêt mien*, puisque mon texte ne cesse de dire que je veux *Dieu comme mon bien personnel, comme ma récompense promise, comme mon tout,.... comme le plus grand de mes intérêts* (2).

(1) *Max*. p. 23, 135. — (2) Ibid. p. 52.

Je le veux donc comme *intérêt mien*, mais non pas comme *intérêt propre*, ou, comme je l'ai dit expressément, *en tant que propre*. Il ne reste plus qu'à savoir ce que signifie cet *en tant* dans mon texte, et je soutiens qu'on ne peut s'empêcher de voir qu'*en tant que propre* (1) exprime la propriété : écoutons le livre même : c'est *une propriété, une avarice et une ambition spirituelle,.... un reste d'esprit mercenaire*. Ce n'est pas moi, c'est mon pur texte qui parle si clairement.

Ajoutez à tout cela, Monseigneur, que le terme latin de *commodum*, pris seul, n'est point usité dans le latin pour signifier une affection mercenaire et basse comme celui *d'intérêt* l'est dans le français. On ne dira point par exemple, en latin qu'un homme agit *absque commodo* comme on dit en français qu'il agit *sans intérêt*, pour dire qu'il est exempt de toute avarice. Il faudra nécessairement ajouter au mot de *commodum* latin, qui ne peut signifier qu'un objet, un autre mot qui exprime l'affection signifiée par le terme *d'intérêt*, et dire par exemple que cet homme agit *absque mercenario commodi intuitu*.

Qu'ai-je donc fait dans la version? Je n'ai fait que lever une injuste équivoque, en rendant toute la force du terme de *propre* que vous vouliez supprimer : je n'ai fait qu'exprimer en cet endroit avec précaution, contre votre équivoque, toute la force de la lettre de cet endroit, qui est démontrée par les autres endroits du texte même où celui-là est expliqué. Si j'avois traduit *interesse proprium*,

(1) *Max.* p. 22.

qu'auriez-vous eu à dire? Vous auriez disputé sur le terme de *proprium*, et vous auriez prétendu qu'il signifie le salut pris absolument. Vous vous seriez servi de ce prétexte de dispute que j'ai voulu vous ôter, et que vous ne pouvez souffrir qu'on vous ôte. Mais qu'y a-t-il de plus foible qu'une telle dispute? L'intérêt propre, dans l'usage des saints auteurs, et dans le vôtre même, signifie évidemment l'objet recherché avec propriété. Si vous eussiez voulu entendre de bonne foi par *propre*, ou *en tant que propre*, un intérêt cherché avec propriété, je n'aurois pas eu besoin de mettre les mots d'*appetitio mercenaria*. Ils n'ajoutent rien de réel, ils sont purement synonymes, ils ne font que rendre toute la force du terme original, en levant une équivoque contraire au texte même, et qui le rempliroit de contradictions inouies.

Mais pourquoi vous attachez-vous tant à ce mot? C'est qu'il est votre unique ressource. Foible ressource, qui vous échappe évidemment par l'expresse définition des termes de mon texte même? Voulez-vous bien vous engager à prendre tout le texte de mon livre dans ce sens de *propre intérêt*, qui est, selon le livre même, une *propriété* et un *reste d'esprit mercenaire* aussi différent de l'espérance surnaturelle que la nuit l'est du jour? Dès ce moment, les montagnes s'applaniront; les monstres, dont vous voulez effrayer l'Eglise, s'évanouiront; toutes mes hérésies seront des vérités; tout mon texte s'accordera sans peine avec lui-même pour enseigner la plus pure doctrine contre le quiétisme. Si vous en doutez, Monseigneur, essayez-le. Que crai-

gnez-vous? Que je ne sois pas un impie, et que vous n'ayez pas raison? Etrange crainte! Faut-il que l'Eglise en souffre, et que le scandale croisse tous les jours, de peur que vous ne paroissiez avoir eu un zèle précipité. Tournez la chose comme il vous plaira. Je soutiens que ces termes *appetitio mercenaria* sont synonymes, selon mon texte même, avec ceux d'*intérêt propre*. En le disant, je le prouve. Il ne faut avoir que des yeux. C'est une phrase qui ne fait que rendre dans toute sa vraie force une autre phrase que vous aviez voulu rendre équivoque, contre l'usage fréquent de vos propres livres. Mais enfin, quand même je vous laisserois dire, contre l'évidence du fait, que ces deux mots sont plutôt une petite glose tirée des autres endroits du texte qu'une version littérale de cet endroit-là, qu'en faudroit-il conclure? Que cette glose est juste, nécessaire, conforme à tout le livre; qu'il faut qu'un livre soit bien à l'épreuve de la critique, quand après tant de vives disputes, c'est là ce qu'on y reprend davantage, et qu'un confrère pacifique auroit dû être édifié de me voir ajouter cette prétendue glose pour une plus grande précaution.

Dites qu'il n'est point permis de retrancher l'intérêt en tant qu'il excite la propriété ou affection mercenaire, parce que l'intérêt est Dieu même. Non, Monseigneur, l'intérêt, en tant qu'il flatte la propriété, n'est point Dieu. Ce n'est que la béatitude formelle, que toute l'Ecole appelle quelque chose de créé. Quand même vous voudriez que ce fût Dieu, vous ne pourriez éviter de parler comme moi. Dans l'amour de concupiscence vicieuse pour

Dieu, que vous avez enfin reconnu après l'avoir tant méprisé (1), l'objet selon vous est Dieu même, en tant que cet objet béatifiant flatte cette concupiscence déréglée. Si on veut retrancher cet amour vicieux, il faut retrancher son objet formel, c'est-à-dire cet objet en tant qu'il flatte cette mauvaise concupiscence. Ces *en tant*, comme vous l'avez dit (2), expriment la raison formelle des actes. Dieu désiré *en tant que propre* signifie que *la propriété* est la raison formelle de vouloir Dieu. Voilà sans doute ce qu'il faut retrancher, sans retrancher jamais Dieu en tant qu'il est *notre bien personnel*, *notre récompense promise*, *notre tout*, et même, si vous le voulez, *le plus grand de tous nos intérêts*. Pour couper jusqu'à la racine de vos objections, le lecteur n'a qu'à remarquer que l'intérêt, en tant qu'il excite la propriété, et la propriété en tant qu'elle est excitée par l'intérêt, sont la même chose dans une simple *inversion de phrase*; que l'objet en tant qu'excitant une telle affection, ou cette affection en tant qu'excitée par l'objet, n'ont aucune différence, pas même dans les mots, où l'inversion ne change rien; qu'enfin rien n'est moins sérieux, ni moins digne des évêques, que de passer une bonne partie d'une vie si courte dans un si vain combat de paroles.

IX.

Après cela, Monseigneur, accusez-moi (3) d'avoir tronqué vos paroles en citant celles où vous parlez

(1) *Div. Ecr. avert.* n. 18 : tom. XXVIII, p. 368 et suiv. — (2) *Instr. sur les Etats d'or.* liv. X, tom. XXVII, n. 29 : p 451. — (3) *Rép. aux Préj.* tom. XXX, p. 296.

ainsi : « Dans les expressions ambiguës,.... nous » convenons que la présomption est pour l'auteur, » surtout quand cet auteur est un évêque dont nous » honorons la piété. » Il est vrai que vous ajoutez ensuite que mes expressions ne sont point ambiguës, et qu'on ne peut les excuser. Mais je n'ai jamais dit, ni prétendu dire, que vous n'eussiez point parlé ainsi. Au contraire, je ne cesse de dire partout, que vous m'accusez d'avoir prononcé des blasphêmes évidens, et que mon livre est incapable de toute saine explication. Je n'ai donc point dissimulé votre réponse, et c'est pour donner le change que vous faites cette plainte. Mais revenons à la règle générale que vous avez posée. « Dans les expressions » ambiguës la présomption est pour l'auteur. » *L'intérêt propre* ou *en tant que propre* n'est point ambigu. Un terme ne peut passer pour ambigu, quand il est pris dans un sens d'imperfection à retrancher, par tous les saints auteurs et par vous-même. Mais enfin s'il avoit l'ambiguité qu'il n'a point, *la présomption* seroit, selon vous, pour moi. Or est-il que, de votre propre aveu, et de celui de M. de Chartres, témoin non suspect, tout mon livre roule sur le sens de l'intérêt propre. *Intérêt et intéressé*, dit M. de Chartres (1), *c'est tout le livre*, tout le livre dépend donc d'un terme qui n'est point ambigu, puisque je l'ai défini expressément plusieurs fois, et que votre propre usage, aussi bien que celui des saints, le fixe à une imperfection. Enfin, quand même il seroit ambigu, ma prétendue glose décideroit; deux mots de la traduction

(1) *Lettr. past. de M. de Chartr.* tom. VII, p. 156.

auroient décidé, et *la présomption* seroit de votre propre aveu, toute entière pour moi. Si ce n'est pas là un préjugé, où en trouvera-t-on?

X.

Passez donc à une autre plainte (1) sur ce que je veux rendre mon livre inséparable de mes défenses. Vous prétendez que c'est un prétexte pour fuir et pour éterniser la dispute. Mais avez-vous oublié que Rome et le public ont déjà lu mes défenses avec mon livre. Ce n'est donc pas un examen nouveau que je demande. C'est une lecture déjà toute faite que je suppose, et sur laquelle je demande sans relâche une prompte décision. Je soutiens que mon livre est clair par lui-même, et que quand même il auroit quelque ambiguité, mes défenses déjà publiées et lues partout, dissipent ce prétendu nuage; que *la présomption*, selon vous-même, est toute pour moi, si le livre n'est qu'ambigu; qu'un livre approuvé et soutenu par tant de graves théologiens de l'Eglise romaine choisis par le Pape, ne peut être clairement impie et incapable de toute saine explication. Méprisez tant qu'il vous plaira ces hommes si vénérables, entre lesquels deux sont vos confrères, et honorent l'épiscopat; trouvez mauvais que je les aie loués, reprochez-moi (2) que je n'ai point parlé des autres comme si j'avois été assez insensé pour espérer de cacher à la chrétienté, à qui nous servons vous et moi de spectacle, ce que les gazettes même leur apprennent. Triste retranchement dans une telle extrémité. Le fait est que ce livre si

(1) *Rép. aux Préj.* tom. XXX, p. 301. — (2) Ibid. p. 292 et suiv.

clair, quand même il seroit ambigu, est déjà expliqué cent fois, et que, sans y penser, vous vous êtes jugé vous-même, en avouant que *dans les expressions ambiguës la présomption est pour l'auteur.*

XI.

Reprochez-moi, pour vous dédommager là-dessus, que je *ne me contiens pas*..... sur *l'applaudissement* public *dont je me flatte* (1). Représentez-moi comme un auteur vain et enivré du plaisir de voir qu'on lit ses ouvrages. Je dois craindre en effet d'avoir la tête aussi foible que vous le dites, et profiter de tant de dures humiliations que je souffre, pour me préserver d'une si folle vanité. Mais ne sauroit-on faire remarquer simplement le changement du public dans notre dispute, sans montrer cette ivresse ridicule que vous me reprochez. Ne puis-je pas dire que le public vous a cru quand vous parliez seul, et que je souffrois en silence, mais qu'il a ouvert les yeux, dès que je me suis défendu. Ce préjugé est décisif dans toutes ces circonstances. Votre réputation, votre autorité, votre union avec deux autres prélats si accrédités, la prévention du public, son mépris pour les raffinemens de dévotion, la crainte de l'illusion redoublée en nos jours; tout sembloit être contre moi. Je n'ai fait que citer les saints auteurs, que rétablir mon texte altéré, que faire des questions auxquelles vous n'avez jamais jugé à propos de répondre; le monde a été au fait, il nous a entendus, et nous a jugés. Quand il étoit

(1) *Rép. aux Préj.* p. 299.

pour vous, vous en vouliez tirer le plus invincible de tous les préjugés. Dès qu'il est contre vous, vous décidez que de tels préjugés ne doivent plus être comptés pour rien. Je suis un auteur vain et ridicule, qui se sait bon gré d'amuser les curieux, et d'imposer aux lecteurs ignorans.

C'est ici que vous ne craignez point d'employer en vain la sainte parole pour noircir votre confrère sans aucune preuve. « Prenons-le, dites-vous (1), » d'un ton plus sérieux, avec saint Paul. » Quel est donc ce ton si sérieux? Le voici. C'est que « ces » progrès ont leurs bornes; que leur erreur, leur » égarement,.... leur folie sera connue de tout le » monde. » Vous ne vous contentez pas de me dire des injures. Vous voudriez encore m'en faire dire par saint Paul même. Mais qu'ai-je fait pour mériter les termes d'indignation, que cet apôtre n'a appliqués qu'à des hypocrites exécrables? Telle est la douceur dont vous me donnez l'exemple pour corriger mon style emporté : tel est ce ton sérieux que vous prenez avec l'Apôtre. C'est ainsi que vous parliez *devant Dieu et en Jésus-Christ* (2) pour autoriser davantage une altération de mon texte que vous alliez faire. On est enfin accoutumé à ces figures. Plus on affecte de se donner du poids par de tels moyens, plus on en perd sans ressource parmi tous les lecteurs intelligens.

XII.

Je laisse vos *préjugés* mis en la place des miens.

(1) *Rép. aux préj.* p. 300. — (2) *Préf. sur l'Inst. past.* n. 18 : tom. XXVIII, p. 543.

Le premier est que je vous ai caché mon livre : mais je vous l'ai caché de concert avec vos *unanimes*. Ce qu'on vous cache ne peut-il être que mauvais, quoique d'autres le trouvent bon. Le deuxième est que mes censeurs me condamnent : mais en me condamnant, ils se condamnent eux-mêmes, puisqu'il demeure constant qu'ils ont jugé mon livre *correct et utile*, et qu'il a paru *tout d'or*, après qu'on l'a examiné autant qu'on a voulu. Direz-vous que ces censeurs ont été ou aveugles, ou complices de mon impiété? N'est-il pas clair qu'ils ont entendu alors l'intérêt propre comme je l'entends? C'est à eux à dire pourquoi ils ne l'entendent plus de même. Alléguez donc, tant qu'il vous plaira contre moi leur variation. Le troisième *préjugé* est que mon livre, selon moi, a un double sens. Non, Monseigneur, je ne dis pas qu'il ait un double sens. Le terme *d'intérêt propre* est clairement fixé dans mon livre à celui de *propriété*, et de *reste d'esprit mercenaire*. Mais si vous voulez, contre mes propres définitions, le rendre ambigu, je soutiens que les deux sens sont catholiques. Est-ce un inconvénient qui mérite un si grand scandale, qu'un livre soit si catholique, qu'il le soit toujours également dans les deux sens où ceux qui le critiquent peuvent le prendre. Dangereuse équivoque, qui doit alarmer toute la chrétienté! Un livre a deux sens qui sont également purs et opposés au quiétisme! Le quatrième *préjugé* est que j'ai varié. Mais j'ai répondu à M. de Chartres sur la prétendue variation, et j'espère que l'anonyme qui parle pour lui aura bientôt sujet de se taire. Le cinquième *préjugé* est mon

refus des conférences. Voulez-vous, Monseigneur, me forcer à répéter ici les trop fortes raisons que j'ai eu tant de douleur de dire dans ma *Réponse à vos Remarques*, et qui demeurent sans réplique?

XIII.

Enfin vous me reprochez que je recule à Rome le jugement de notre affaire. Mais espérez-vous d'être cru sans preuve? Et ne *craignez-vous point* que Rome, où l'on sait si positivement le contraire, ne vous sache mauvais gré d'avancer un fait si insoutenable? Qui est-ce qui recule, sinon celui qui multiplie à l'infini ses accusations, et qui promet encore de nouveaux ouvrages? Qui est-ce qui recule depuis plus d'un an et demi, sinon celui qui a le crédit de prolonger? Pour moi je ne l'ai pas, et je soutiens, sans crainte d'être repris sur le fait que j'avance, par le juge même à qui je suis soumis, que depuis le premier jour je n'ai pas reculé un quart d'heure.

XIV.

Voici un autre moyen de me rendre suspect d'artifice au public. Vous dites sur ma *Réponse à vos remarques*, que je fais *des livres que je ne veux répandre qu'à Rome*. Vous ajoutez que ce sont *de petits mystères*, et que vous agissez plus ouvertement. « Nous donnons d'abord, dites-vous (1), à » toute la terre, ce que nous écrivons, en sorte que » ce prélat le voie aussitôt que nous. » Mais qui voulez-vous, Monseigneur, qui vous croie, quand

(1) *Rép. aux préj.* tom. XXX, p. 306.

vous ne craignez point de parler ainsi? Oubliez-vous l'écrit même intitulé *Quæstiuncula*, que vous avez fait imprimer avec votre *Réponse à mes Préjugés?* Cet écrit a-t-il été *donné d'abord à toute la terre; en sorte que je l'aie vu aussitôt que vous?* Il n'a paru qu'après ma *Réponse*, et ma réponse n'a été faite que sur une copie que j'en ai eue assez tard de Rome. Vous l'avez donc fait, pour ne le répandre d'abord qu'à Rome. Voilà un de ces *petits mystères*, que vous me reprochez. Le reproche injuste du mystère, et le mystère que vous avez caché vous-même si long-temps sont imprimés ensemble. Faut-il que vous me contraigniez de révéler ainsi ce que je voudrois pouvoir dérober au lecteur?

Mais quels sont les ouvrages que je n'envoie qu'à Rome? Ne voulez-vous point insinuer que ce sont des écrits mystérieux, tels que les trois que vous m'avez accusé d'y avoir fait présenter contre la patrie, et contre le clergé de France, quoique je ne sache pas même encore ce qu'ils contiennent? Non, Monseigneur, je n'y ai envoyé rien de secret que ma *Réponse à M. l'archevêque de Paris*, que vous avez entre les mains, puisque vous l'avez citée. Si elle contient quelque chose de faux ou de dangereux, vous n'avez qu'à m'en convaincre.

Je dois même dire en passant, pour les trois écrits dont vous m'avez fait un crime, ce que je n'ai su que depuis peu de temps. C'est que M. l'abbé de Chanterac en ayant eu connoissance, dès qu'ils parurent alla sur-le-champ voir M. l'assesseur du saint Office, pour lui déclarer que je n'avois aucune part à ces écrits, et qu'il demandoit que sa déclara-

tion fût enregistrée. Telle est notre conduite à Rome. Dieu voit de quel côté sont les *petits mystères*, ou plutôt les puissans ressorts et les fortes passions.

XV.

Je finis, Monseigneur, en vous disant deux mots sur le recueil de mes *Propositions injustes par* celles *des saints*. Il paroît que vous avez lu cet ouvrage, il y a déjà assez long-temps. Vous l'avez lu presque aussitôt que moi; car il est encore assez récent. Si mes ouvrages ne parviennent pas toujours jusqu'à vous aussi promptement que vous le voudriez, au moins une fois faites-vous justice. Prenez-vous-en à vous-même. Tout le monde sait que ce *petit mystère* n'est point sur mon compte.

Vous promettez une réponse à cet ouvrage. Mais je prends la liberté de vous dire qu'il n'y a que trois manières d'y répondre réellement.

La première est de montrer que je cite infidèlement le texte des saints auteurs. La deuxième est de prouver que les propositions détachées des saints auteurs prises à lettre, et sans les tempérer par d'autres endroits des mêmes auteurs, sonnent moins que mes propositions prises à la lettre, et sans les tempérer par d'autres endroits de mon livre. La troisième est de prouver que les livres des saints ont des correctifs répandus ailleurs, qui tempèrent leurs propositions, et que mon livre n'a point des correctifs semblables. Toute autre manière d'attaquer ma comparaison n'auroit rien de sérieux ni de digne d'un lecteur raisonnable.

Pour le premier genre de preuve, vous aurez de

la peine à prouver que j'aie falsifié les passages. Quand même vous prouveriez que dans une si grande multitude de citations faites à la hâte, sans aucun secours, avec peu de livres dans leurs langues originales; enfin l'impression se faisant toujours loin de moi, sans revoir les épreuves, de grands mécomptes seroient excusables. Je fais même actuellement une nouvelle édition de ce même ouvrage qui sera plus correcte. Mais supposons, contre la vérité, qu'on y trouvât trente passages mal cités. Qu'y gagneriez-vous? Il en resteroit deux cents de décisifs. Si vous vous attachiez aux trente, pour faire diversion sur les deux cents, tout le monde verroit d'abord votre art, et la foiblesse de votre cause.

Pour le second genre de preuve, je ne crains point de m'en rapporter au simple coup d'œil du lecteur, et au tort que vous vous feriez à vous-même, si vous vouliez nier une chose si évidente. Si j'ai mis dans ce recueil certains passages, qui ne disent pas précisément autant que les autres, c'est qu'étant joints aux autres, ils servent à montrer le même esprit, et que le tout fait un langage qui est manifestement beaucoup plus fort que le mien. Mais enfin retranchez, si vous le voulez en toute rigueur, tous les passages dont la pure lettre ne sonne pas plus que la pure lettre des miens, vous ne retrancherez rien qui puisse relever votre cause, et ce qui restera vous pressera autant que si vous n'aviez rien ôté. Que si vous n'êtes pas content de tous ces passages des saints, qui ont parlé un langage si uniforme en tant de nations et de siècles éloignés, j'offre de

vous en produire encore des expressions étonnantes et innombrables. Plus vous me presserez, plus la tradition vous pressera.

Pour le troisième genre de preuve, peut-être que vous croirez répondre, et que vous espérerez paroître avoir répondu, quand vous ferez une réponse à peu près semblable à votre grande *Préface* des *divers Ecrits*. Si l'ouvrage que vous préparez n'est pas plus concluant que la préface l'a été contre ma *Lettre pastorale*, le monde entier jugera de l'un, comme il a jugé de l'autre. On a senti que vous n'avez jamais pu expliquer la mercenarité que les Pères permettent aux justes imparfaits, et qu'ils retranchent pour les ames parfaites. Vous avez imaginé un paradis *hors en quelque façon de Dieu, une récompense étrangère et du dehors* (1), dont les justes mercenaires sont plus touchés que de Dieu même récompense incréée. Prodige inoui, de voir des justes qui sont moins touchés de Dieu que d'une chimérique récompense hors en quelque façon de lui! Mystère nouveau, et que vous n'avez pas même osé entreprendre d'éclaircir, quoiqu'il soit votre unique ressource pour expliquer toute la tradition. Ainsi cet éclaircissement prétendu de la tradition en est un obscurcissement manifeste, qui prouve évidemment tout ensemble, et la foiblesse de votre systême, et la nécessité du mien, que vous avez tant combattu.

Mais quand vous parviendriez à donner en détail, selon vos principes, une solution nette à chaque passage des saints auteurs, vous ne feriez rien de

(1) *1e Ecrit*, n. 3 et suiv. tom. XXVIII, p. 503 et suiv.

sérieux

sérieux pour votre cause contre la mienne. Prouver tant qu'il vous plaira que les saints n'ont point été des quiétistes : qui en doute ? En vérité, est-ce la question ? Ils n'ont jamais enseigné le désespoir, ni l'oubli de Jésus-Christ. Le prouver c'est perdre son temps et sa peine ; c'est se jouer du lecteur. Mais j'ose dire que j'ai toujours été aussi éloigné qu'eux de ces impiétés. Entreprenez tant qu'il vous plaira, de les justifier. En voulant travailler contre moi, vous travaillerez pour moi malgré vous. Leur justification sera toujours la mienne. En parlant plus fortement que moi, ils n'ont point enseigné le quiétisme : donc, à plus forte raison, je ne l'ai point enseigné en parlant d'une manière plus tempérée qu'eux. Tout ce que vous direz pour eux, se tourne encore plus pour moi. Tout ce que vous direz contre moi, se tourne encore plus contre eux. Que ferez-vous donc ? Vous composerez peut-être encore un gros volume pour prouver ce qui n'est pas en question ; et dont je tirerai même un avantage sensible. Si vous recourez aux correctifs qui sont répandus dans les ouvrages des saints pour les justifier, je demande aussitôt qu'on me fasse la même justice, et qu'on recoure aussi à tous les correctifs innombrables de mon livre pour justifier mes propositions. Dès ce moment, il ne s'agira plus des propositions extraites, mais de mon livre entier. Si au contraire vous voulez comparer les propositions détachées des saints avec mes propositions détachées, sans recourir aux correctifs répandus dans leurs ouvrages et dans le mien, le lecteur n'a qu'à lire et qu'à nous juger. Mais enfin, si vous voulez prendre

les propositions des saints avec les correctifs qui les tempèrent, et prendre les miennes sans les correctifs de mon livre, j'espère en Dieu. Son Eglise n'a point deux balances. Elle ne varie point, elle est immuable, comme l'esprit dont elle est animée. Vous pouvez beaucoup : Dieu le permet; mais il sait donner des bornes à la mer.

Dites, tant que vous le pourrez, que tous les hérétiques ont semé comme moi des correctifs dans leurs ouvrages, et que malgré ces correctifs l'*Eglise* les a condamnés. Tous les saints auteurs sans exception ont eu besoin de correctifs aussi bien que les hérétiques; ainsi je n'ai rien de commun avec les hérétiques, que ce que les saints auteurs ont eu aussi de commun avec eux. Mais dans les ouvrages des hérétiques les propositions contraires à la foi étoient claires; au contraire les correctifs étoient toujours ambigus, et captieux. Rien n'est plus opposé à mon livre, que ceux de ces novateurs. Les propositions que vous attaquez dans mon ouvrage ne peuvent jamais signifier l'erreur, qu'en donnant aux termes un sens contraire à celui qu'ils ont dans tous les bons auteurs, et dans vos propres écrits. Prenez *l'intérêt en tant que propre pour la propriété,* selon ma définition expresse, et vos équivoques s'évanouissent; prenez ces termes dans mon livre en un sens d'imperfection à retrancher, comme vous les avez pris dans le vôtre, à l'exemple de tant d'auteurs, et la lettre même prise en toute rigueur ne pourra signifier qu'une doctrine pure. Direz-vous que les propositions des hérétiques n'étoient mauvaises, que quand on donnoit à leurs termes

un sens contraire à leur vrai usage? Direz-vous que leurs correctifs étoient aussi formels et aussi fréquents que les miens? Mais, outre que mes propositions portent ainsi en elles-mêmes leurs correctifs évidens, de plus les trois quarts de l'ouvrage ne sont encore qu'un correctif continuel. Les précautions contre l'erreur sont claires, décisives et innombrables dans un si petit livre. Cessez donc d'anéantir, par l'exemple mal cité des hérétiques, la force des correctifs, sans laquelle aucun saint ouvrage ne pourroit plus être en sûreté. Vous qui voulez tant éluder la force des correctifs, vous serez le premier à y recourir avec empressement pour expliquer les passages des saints. Ainsi on verra clairement que vous rejetez pour mon livre ce qui fait toute votre ressource pour expliquer les leurs. Si les correctifs d'un livre ne passent que pour des contradictions et pour des faux-fuyans, il faudra dire des saints, encore plus que de moi, puisque leurs expressions sont encore plus fortes, qu'en tempérant dans une page les propositions d'une autre page, ils n'ont fait que se contredire, et cacher leurs erreurs.

Voilà, Monseigneur, ce que je réponds par avance à l'ouvrage que vous préparez contre mes *Propositions, etc.* et j'ose assurer au lecteur qu'il remarquera que vous n'avez rien dit, qui ne trouve ici une réponse anticipée. Encore une fois, nous écrirons tant que vous me contraindrez de vous répondre. Mais, loin de vouloir prolonger cette dispute, j'en déplore amèrement le scandale. Nous sommes vous et moi l'objet de la dérision des impies, et nous faisons gémir tous les gens de bien. Dieu jugera

celui qui est le vrai auteur de tant de maux. Mais enfin, quoique la vérité soit pleinement éclaircie, et que cet éclaircissement dût nous imposer silence, la dispute s'échauffe de plus en plus. Que les autres hommes soient hommes, c'est ce qui ne doit pas surprendre. Mais que les ministres de Jésus-Christ, ces anges des églises, donnent au monde profane et incrédule de telles scènes, c'est ce qui demande des larmes de sang. Trop heureux, si au lieu de toutes ces guerres d'écrits, nous avions toujours fait le catéchisme dans nos diocèses, pour apprendre aux pauvres villageois à craindre et aimer Dieu. Je suis avec respect, etc.

FIN DU TOME HUITIÈME.

TABLE

DU TOME HUITIÈME.

LETTRES DE M. L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI A M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX, POUR RÉPONDRE A SON OUVRAGE LATIN INTITULÉ : *DE NOVA QUÆSTIONE TRACTATUS TRES.*

PREMIÈRE LETTRE,

Contre le traité latin intitulé : *Mystici in tuto*, sur l'Oraison passive.

I. Sur la multitude des écrits de M. de Meaux. *Page* 3
II. Pourquoi M. de Cambrai n'a point rapporté les passages des mystiques qui combattent la passiveté de M. de Meaux. 6
III. Nature de l'oraison passive. 9
IV. Sur la prétendue impuissance de produire des actes discursifs dans cette oraison. 13
V. Trois règles pour expliquer les impuissances dont parlent les auteurs mystiques. 18
VI. Sentiment de sainte Thérèse sur ces impuissances. 22
VII. Sentiment du bienheureux Jean de la Croix. 28
VIII. Sentiment de saint François de Sales. 35
IX. Ire Objection : tirée de Gerson. 39
X. IIe Object. du Père Alvarez de Paz. 41
XI. IIIe Object. tirée de sainte Thérèse. 43
XII. IVe Object. Suite de la même difficulté. *Ibid.*
XIII. Ve Object. tirée de saint François de Sales. 45
XIV. VIe Object. Pourquoi l'oraison passive est nommée infuse, extraordinaire et surnaturelle. 46
XV. VIIe Object. Si la passiveté et le pur amour sont la même chose. 47
XVI. VIIIe Object. Sur la doctrine de saint Jean de la Croix. 49

XVII. IIe Object. Sur le silence de la tradition, avoué par M. de Meaux. *Page* 51
XVIII. L'Ecriture ne favorise pas davantage l'opinion de ce prélat. 53
XIX. L'inspiration prophétique n'ôte pas la liberté de résister à l'esprit de Dieu. 54
XX. Sur le fanatisme reproché à M. de Cambrai. 60
XXI. Erreur dangereuse de M. de Meaux. 63
XXII. Funestes conséquences de l'impuissance mystique admise par M. de Meaux. 66
XXIII. Parallèle de deux personnes dont l'une est dirigée par les principes de M. de Meaux, et l'autre par les principes de M. de Cambrai. 73

SECONDE LETTRE,

Contre le traité latin intitulé : *Schola in tuto*, sur la Charité.

Première partie. *Des suppositions impossibles.* 85
I. Les suppositions impossibles sont contraires aux principes de M. de Meaux. *Ibid.*
II. Silence affecté de ce prélat. 87
III. Les velléités dont parle M. de Meaux n'en ont que le nom. 89
IV. Ces velléités, telles qu'il les explique, sont des actes menteurs et insensés. 90
V. M. de Cambrai n'a point falsifié le texte de M. de Meaux. 94
VI. Sur le nom de *pieux excès* donné aux suppositions impossibles. 98
VII. A qui peut-on reprocher d'être calomniateur. 101
VIII. Comment M. de Meaux élude la tradition. 102
IX. Dans les principes de ce prélat les suppositions impossibles n'ont rien d'excellent. 104
X. Réponse vague et obscure de ce prélat. 107
XI. Contradiction de M. de Meaux sur la nature de la charité. 108
XII. Suite du même sujet. 111
XIII. Sur un passage de sainte Thérèse, allégué par M. de Cambrai. 113
XIV. Sur la sainte indifférence. 118
Seconde partie. *Des actes propres de la charité.* 124

Nouveau systême de M. de Meaux. *Page* 124
I. Ce systême contredit l'*Instruction sur les états d'oraison.* 125
II. Ce nouvel adoucissement n'est rien de réel. 126
III. Il met la charité au-dessous de l'espérance. 129
IV. Il détruit la nécessité de l'exercice distinct des vertus. 131
V. Conséquence absurde du systême de M. de Meaux. 132
VI. Ce systême ôte à Dieu la raison de fin dernière. *Ibid.*
VII. Il combat la doctrine de toute l'Ecole. 136
VIII. M. de Meaux se contredit lui-même. 137
IX. Altérations du texte de M. de Cambrai. 140

TROISIÈME LETTRE,

En réponse à l'écrit de M. de Meaux intitulé : *Quæstiuncula*, etc.

Différence entre le quatrième et le cinquième amour du livre des *Maximes.* 143
1re Objection. Le cinquième amour exclut-il nécessairement le désir de la béatitude. 144
IIe Object. Comment la fin dernière est voulue dans le quatrième et le cinquième états d'amour. 146
IIIe Object. Comment on préfère Dieu à soi dans le quatrième état d'amour. 154
IVe Object. Sur le rapport habituel des actions à Dieu dans le même état. 155
Ve Object. Toutes les actions des infidèles sont-elles des péchés dans le systême de M. de Cambrai. 159
VIe Object. La charité peut-elle commander l'espérance dans le cinquième état d'amour. 161
VIIe Object. Sur l'ambiguité reprochée au livre des *Maximes.* 163
VIIIe Object. Sur les variations et les incertitudes reprochées à M. de Cambrai. 175
Variations de M. de Meaux sur la nature de la charité. 179

LES PRINCIPALES PROPOSITIONS DU LIVRE DES *MAXIMES DES SAINTS* JUSTIFIÉES, etc.

Préface. *Comment il faut juger le véritable sens d'un livre.* 189
1re Proposition. Sur le désintéressement des parfaits. 195

IIe Prop. Sur le rapport habituel des actes d'espérance à la gloire de Dieu. *Page* 226
IIIe Prop. Sur le désintéressement des parfaits. 229
IVe Prop. Suite du même sujet. 230
Ve Prop. Sur la réserve dont les directeurs doivent user pour porter les ames au pur amour. 232
VIe Prop. Sur la sainte indifférence. 240
VIIe Prop. Suite du même sujet. 241
VIIIe Prop. Suite du même sujet. 242
IXe Prop. Suite du même sujet. 243
Xe Prop. Sur le sacrifice du salut dans les épreuves. 247
XIe Prop. Sur le désespoir apparent des ames peinées. 249
XIIe Prop. Suite du même sujet. 259
XIIIe Prop. Suite du même sujet. 261
XIVe Prop. Suite du même sujet. 263
XVe Prop. Sur le trouble involontaire de Jésus-Christ sur la croix. 269
XVIe Prop. Sur la séparation de la partie supérieure et de la partie inférieure de l'ame dans les dernières épreuves. 270
XVIIe Prop. Suite du même sujet. 275
XVIIIe Prop. Sur la diminution de la concupiscence dans les ames parfaites. 277
XIXe Prop. Sur l'excitation dont les parfaits sont dispensés. 287
XXe Prop. Sur la suppression des actes réfléchis. 291
XXIe Prop. Sur l'état passif. 296
XXIIe Prop. Suite du même sujet. *Ibid.*
XXIIIe Prop. Sur la suppression des pratiques de vertu dans l'état passif. 300
XXIVe Prop. Suite du même sujet. 304
XXVe Prop. Suite du même sujet. 306
XXVIe Prop. Le pur amour fait seul toute la vie intérieure. 308
XXVIIe Prop. Sur le passage de saint François de Sales relatif au pur amour. 321
XXVIIIe Prop. Sur le désintéressement de l'amour pur. 325
XXIXe Prop. Suite du même sujet. 328
XXXe Prop. Sur la méditation. 331
XXXIe Prop. Sur l'état de la contemplation. 333
XXXIIe Prop. Sur l'objet de la contemplation. 341
XXXIIIe Prop. Suite du même sujet. 349

CONCLUSION. Des différentes manières de réfuter cet ouvrage. *P.* 360
De la première sorte de preuves. 361
De la seconde sorte de preuves. 362
De la troisième sorte de preuves. 363

LETTRES DE M. L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI A M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX, EN RÉPONSE A L'ÉCRIT INTITULÉ : *LES PASSAGES ÉCLAIRCIS, etc.*

PREMIÈRE LETTRE.

De l'explication donnée par M. de Meaux au langage des saints sur le désintéressement de l'amour, et principalement sur les suppositions impossibles. 373
Ire OBJECTION. Si M. de Cambrai n'a pas donné de règle pour tempérer les expressions excessives des auteurs mystiques. 374
IIe OBJECT. Sur l'aveu fait par M. de Cambrai, qu'il y a des expressions exagérées dans les auteurs mystiques. 376
IIIe OBJECT. Sur les souhaits de Moïse et de saint Paul. 378
IVe OBJECT. Sur l'autorité de la tradition par rapport aux suppositions impossibles. 382
Ve OBJECT. Sur la prétendue sécurité des saints en faisant les actes d'amour fondés sur des suppositions impossibles. 386
VIe OBJECT. Sur les motifs secondaires que M. de Meaux croit inséparables de l'acte de charité. 388
VIIe OBJECT. Suite du même sujet. 390
VIIIe OBJECT. Sur la tradition, relativement aux suppositions impossibles. 394
IXe OBJECT. Sur la tradition, relativement au désintéressement du parfait amour. 398

SECONDE LETTRE.

PREMIÈRE PARTIE. *Sophismes par lesquels vous avez éludé la comparaison des passages.* 405
Ier SOPHISME. Comparaisons mal suivies. *Ibid.*
IIe SOPH. Répétitions d'objections déjà réfutées. 409
IIIe SOPH. Système faussement imputé à M. de Cambrai. 413
IVe SOPH. Confusion du sacrifice conditionnel avec l'absolu. 418
SECONDE PARTIE. *Réponse aux principales objections.* 432
Ire OBJECTION. Sur le désintéressement de l'amour. 433

IIe Object. Sur la sainte indifférence. *Page* 434
IIIe Object. Sur le passage de saint Jean de la Croix. 437
IVe Object. Sur la sainte indifférence. 438
Ve Object. Sur l'héroïque résignation de saint François de Sales. 439
VIe Object. Sur le désespoir apparent des ames peinées. 440
VIIe Object. Suite du même sujet. 442
VIIIe Object. Sur l'objet de la contemplation. 443
IXe Object. Suite du même sujet. 444
Xe Object. Sur le trouble involontaire de Jésus-Christ sur la croix. 446
XIe Object. Sur la censure des douze propositions par les docteurs de Paris. *Ibid.*

PRÉJUGÉS DÉCISIFS POUR M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI.

Cinq questions auxquelles on peut réduire toute la matière. 457
Réponses tirées des écrits de ses adversaires. 458
Accord entre le système précédent et le texte du livre des *Maximes*. 461
Conclusion. 465

LETTRE DE M. L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI, SUR LA RÉPONSE DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX AUX *PRÉJUGÉS DÉCISIFS*.

I. Sur deux reproches de M. de Meaux à M. de Cambrai. 471
II. Si la doctrine de M. de Cambrai est déjà condamnée. 475
III. Sur les motifs secondaires que M. de Meaux donne à la charité. 478
IV. Opposition entre M. de Meaux et M. de Chartres sur cet article. 485
V. Opposition entre M. de Meaux et M. de Paris sur l'oraison passive. 487
VI. Réponses à deux objections de M. de Meaux sur cet article. 489
VII. Opposition entre M. de Meaux et les deux autres prélats. 494
VIII. Sur la version latine du livre des *Maximes*. 497
IX. Sur le reproche d'avoir tronqué les paroles de M. de Meaux. 502

X. Nécessité d'expliquer le livre des *Maximes* d'après les écrits apologétiques. *Page* 504
XI. De l'opinion publique dans l'affaire présente. 505
XII. Sur les préjugés que M. de Meaux oppose à ceux de M. de Cambrai. 506
XIII. Si M. de Cambrai recule le jugement de l'affaire. 508
XIV. Artifices reprochés à M. de Cambrai. *Ibid.*
XV. Comment il faut réfuter l'ouvrage des *Principales Propositions*. 510

FIN DE LA TABLE DU TOME HUITIÈME.

Stanford University Libraries
3 6105 015 148 161

PQ
1795
L5A2
1827
v.8

Stack

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.